Wilhelm Dilthey

CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA

ediciones península
historia/ciencia/sociedad
200

Wilhelm Dilthey

CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA

Edición de Hans-Ulrich Lessing

Traducción y prólogo de Carlos Moya Espí

ediciones península®

Título original: *Texte zur Kritik der historischen Vernunft.*

Cubierta de Jordi Fornas.

Primera edición: septiembre de 1986.
© by Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1983.
Derechos exclusivos de esta edición (incluidos la traducción y el diseño de la cubierta): Edicions 62 s|a., Provença 278, 08008 - Barcelona.

Impreso en Nova-Gràfik, Puigcerdà 127, 08019 - Barcelona.
Depósito Legal: B. 28.482-1986.
ISBN: 84-297-2486-9.

Prólogo del traductor

Mis primeros contactos con la obra de Dilthey, que culminaron finalmente en mi tesis doctoral,* estuvieron marcados por el desconcierto y la desorientación. Fragmentos de psicología introspectiva, estudios históricos en gran estilo, esbozos y proyectos de trabajos, cartas y ensayos sobre temas dispares se amontonaban en mi cabeza sin orden aparente. La dispersión y la fragmentación caracterizan sin duda la obra de Dilthey, para tormento de aquellos lectores que se adentran en los vericuetos de su pensamiento, dejando atrás las obras más conocidas. Parte de ese desconcierto se debía, sin duda, al hecho de que Dilthey representa un tipo de intelectual que ha dejado ya de existir: su inmensa erudición, sus incursiones en los más diversos campos del pensamiento, la vivacidad de su prosa, su profundo conocimiento de la historia y su vigorosa sensibilidad estética caracterizan conjuntamente una obra siempre estimulante para una mentalidad actual, que encuentra en ella una atmósfera distinta de la que está acostumbrada a respirar. Sin embargo, más allá de la dispersión formal y de la diversidad de horizontes históricos me atrevo a señalar que las dificultades con que tropieza el lector tienen su origen en la propia estructura interna del discurso diltheyano. En efecto: una vez que las piezas del primitivo agregado se me iban ensamblando ordenadamente en torno a grandes temas —en particular, en torno a la fundamentación de las ciencias humanas frente a las pretensiones del positivismo y de la ciencia natural— seguía persistiendo en mí la impresión de una extraña esquizofrenia. La argumentación diltheyana se articula, en efecto, alrededor de dos grandes líneas: por una parte, las reflexiones vinculadas directamente con su propia experiencia de trabajo y con su dominio de la técnica de las ciencias humanas, en especial de la historia del pensamiento y la biografía, y, por otra parte, los argumentos y análisis gnoseológicos destinados a fundar las reflexiones anteriores y, en definitiva, el conocimiento científico-social sobre la inmediatez de los estados de conciencia para el propio sujeto de los mismos. Por abreviar, llamaré a la primera de estas dos líneas la perspectiva del significado y a la segunda la perspectiva cartesiana. Una y otra, en mi opinión, conducen a imágenes de las ciencias humanas

* *Interacción histórico-social y subjetividad en la obra de W. Dilthey.* Director: F. Montero, Universidad de Valencia, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, 1981.

no sólo distintas, sino además incompatibles. Los alumnos de Dilthey se referían a él como «el hombre de los primeros volúmenes», aludiendo al hecho de que nunca llegase a concluir el segundo volumen de sus proyectos más ambiciosos: la *Vida de Schleiermacher* y la *Introducción a las ciencias del espíritu.* Pues bien, quiero sugerir, a modo de hipótesis, que la razón profunda del carácter inacabado de la *Introducción a las ciencias del espíritu* se remonta precisamente a la presencia de estas dos perspectivas incompatibles, y no sólo a razones externas como la magnitud de la tarea o la precariedad de la salud.

El interés de Dilthey por los estados de conciencia y por la experiencia interna de los mismos como fundamentos del conocimiento propio de las ciencias humanas parece proceder de una doble fuente. Para entender y explicar las acciones y las emisiones verbales de los seres humanos es importante que el historiador, el antropólogo, el sociólogo, el filólogo, etc., aprendan a ver la realidad desde la perspectiva de otras personas y de otras culturas. Esta capacidad de situarse en el lugar de otras personas es destacada por las distintas orientaciones en el campo de la filosofía de las ciencias sociales por más que difieran en el valor y el lugar que asignan a la misma. Llegar a conocer los motivos, las intenciones, las creencias, etc., de otras personas es sin duda importante para entender sus acciones. Pues bien, Dilthey se vio obligado a pensar que la posibilidad de semejante conocimiento descansaba en la experiencia inmediata de los propios motivos, intenciones, creencias, etc., por lo que el análisis de los caracteres epistemológicos de esta experiencia representaría una importante contribución a la fundamentación gnoseológica de las ciencias humanas y sociales: «Por lo que respecta a las ciencias del espíritu, tuvimos ocasión de ver que los hechos psíquicos y psicofísicos eran la base de la teoría no sólo de los individuos, sino también de los sistemas de cultura y de la organización externa de la sociedad, y que tales hechos *subyacían a la intuición histórica y al análisis* en cada una de sus etapas. Por lo tanto, *sólo la investigación gnoseológica acerca del modo como se nos ofrecen y de la evidencia que les corresponde* puede fundamentar una auténtica metodología de las ciencias del espíritu» (W. DITLHEY, *Gesammelte Schriften*, 19 vols., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht; cit.: *Ges. Schr.* Vol. I, p. 119. Subrayado mío). Citemos asimismo otros dos textos, pertenecientes a épocas muy alejadas entre sí. El primero de ellos es anterior a la *Introducción...*: «Primera proposición cardinal de las ciencias del espíritu: el horizonte de hechos puramente internos se da en los *estados psíquicos conscientes propios.* Ésta es la *única totalidad empírica inmediata de hechos psíquicos*, que contiene el material para *todas las experiencias mediatas*» (*Ges. Schr.*, XVIII, p. 88. Subrayado mío). El segundo texto corresponde a los últimos años de vida de nuestro autor: «Experiencia interna y comprensión, desde un punto de vista psicológico, están siempre separa-

das. Pertenecen a la región del yo y del otro..., pero entre ellas existe una relación estructural, según la cual la revivencia de lo extraño sólo se hace posible remitiéndose a las vivencias de la propia persona» (*Ges. Schr.*, VII, p. 315). Ésta sería, pues, una de las fuentes del interés diltheyano por los estados de conciencia: éstos constituirían la base de la comprensión de otras personas. La segunda fuente se encuentra relacionada en cierto modo con la primera. En las ciencias humanas nos hallamos con frecuencia ante diversos procesos y objetos externos que tratamos de interpretar y explicar: libros, batallas, cuadros, ejecuciones, revoluciones. Todos estos procesos y objetos tienen un aspecto puramente físico susceptible de una descripción asimismo física, en términos de energía, composición química, fuerzas, etc., o de una descripción puramente exterior. Este aspecto, sin embargo, raramente interesa al historiador. Una guerra es algo más que un gasto de energía. Este «algo más» interesa directamente a las ciencias humanas. Y se corre entonces la tentación de pensar que este algo más, puesto que no es susceptible de descripción física o externa, está constituido en realidad por estados y procesos psíquicos o internos que se expresan o manifiestan externamente, de suerte que la tarea del científico social consistiría en alcanzar tales procesos y estados psíquicos partiendo de, y en analogía con, los suyos propios. Es cierto que Dilthey criticó expresamente esta concepción en los últimos años de su vida, como podrá comprobar el lector de esta antología. Pero también es cierto que otros textos hablan en favor de ella, de modo que la crítica en cuestión sería también una autocrítica: «Al igual que el ojo cegado por haber mirado al sol repite su imagen en los más diversos colores y en los más diversos lugares del espacio, así también nuestra aprehensión multiplica la imagen de nuestra vida interior y la sitúa, con múltiples modificaciones, en distintos lugares de la naturaleza que nos rodea; este proceso, sin embargo, se puede exponer y justificar lógicamente como un argumento por analogía que, partiendo de esta vida interior que originariamente sólo a nosotros se nos da de forma inmediata, concluye, por medio de la idea de las expresiones y manifestaciones a ella vinculadas, la presencia de algo afín a sí misma que subyace y corresponde a las manifestaciones similares que se dan en el mundo externo» (*Ges. Schr.*, I, pp. 20-21).

Si se considera que los estados de conciencia, los «estados psíquicos conscientes propios», constituyen el fundamento del conocimiento y del objeto de las ciencias humanas, se tenderá a pensar también que éstas descansan sobre una base autoevidente, inmune a cualquier ataque escéptico. La distancia entre apariencia y esencia, que podría prestar apoyo al escéptico, se reduce a cero en el caso de los estados de conciencia: «Como tales [los contenidos de la conciencia], son tal como nos aparecen, aparecen tal como son. Una percepción de un color, un dolor es, como hecho

de nuestra conciencia, inmediatamente dado» (*Ges. Schr.*, XVII, pp. 84-85). No tiene sentido, en efecto, afirmar que un dolor o un sentimiento son, en realidad, diferentes de su experiencia. No puedo decir a alguien que, aun cuando él sienta que su dolor es punzante, en realidad no es así: «Un sentimiento es en la medida en que es sentido y es tal como es sentido: no son cosas diferentes la conciencia de él y su constitución, su "ser dado" y su "realidad"» (*Ges. Schr.*, VII, p. 27).

Por ello, en la medida en que las operaciones y métodos de las ciencias del espíritu descansen sobre los estados conscientes propios, se asientan sobre una base inmune al error. Nos movemos aquí en el ámbito del *Cogito*. Por ello designamos esta perspectiva como cartesiana.

La vivencia, en el marco de esta perspectiva, puede considerarse equivalente a un estado de conciencia. La coincidencia entre experiencia y esencia, en efecto, caracteriza también la vivencia: «La conciencia de una vivencia y su índole, su estar-presente-para-mí y lo que en ella me está presente son una sola cosa: la vivencia no se opone al que la capta como un objeto, sino que su existencia para mí es indiscernible de *lo que* en ella existe para mí» (*Ges. Schr.*, VII, p. 139).

En esta perspectiva, el significado de una objetivación histórica, aquello que la distingue de un mero objeto físico, estará constituido precisamente por estados de conciencia o vivencias que se expresan en ella. Los procesos y estados psíquicos darán vida y significado al objeto de la historia. Esta tendencia a la reducción psicologista del significado conducirá a una reducción correspondiente en lo que respecta a la comprensión. Comprender (el significado de) una objetivación espiritual consistirá, pues, en revivir los estados psíquicos que se expresaron en ella: «... El gran fenómeno del "vivir con", del *revivir el mundo psíquico*... separa todas las operaciones espirituales en el ámbito histórico de las del conocimiento de la naturaleza» (*Ges. Schr.*, XVIII, p. 95. Subrayado mío). Al lado de esta tendencia psicologista, que enlaza a Dilthey con el empirismo, encontramos también, especialmente tras su lectura de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, una tendencia antipsicologista. No es menos cierto, sin embargo, que incluso en esta última etapa de su obra los análisis gnoseológicos en torno a la certeza del conocimiento en las ciencias del espíritu siguen apelando a la inmediatez de la vivencia y a la coincidencia entre apariencia y esencia, como podemos comprobar en los textos citados.

Deberían ya ser claras las limitaciones de la perspectiva cartesiana por lo que respecta a la fundamentación de las ciencias del espíritu. Independientemente de que la experiencia inmediata de los estados psíquicos constituya o no conocimiento propiamente dicho, independientemente de que quepa o no hablar de certeza en relación con ellos, la experiencia en cuestión y su incorregibilidad se limitan, desde la lógica interna a esta perspectiva, a la

primera persona. Cualquier avance hacia el conocimiento de los estados de conciencia de *otras* personas partiendo de esta base pierde *ipso facto* las supuestas ventajas epistemológicas que caracterizarían la experiencia en primera persona. La eventual apelación diltheyana al razonamiento por analogía no hace más que poner de manifiesto esa pérdida: el razonamiento analógico, en efecto, carece de necesidad. Esa apelación muestra también, al mismo tiempo, la lógica interna que conduce desde la perspectiva cartesiana del *Cogito* al enigma del conocimiento de los estados y procesos mentales de otras personas. Por ello, la perspectiva cartesiana es el *peor* fundamento que Dilthey podría haber escogido para la objetividad y validez de la comprensión de otras personas en las ciencias del espíritu.

Más aún: la incorregibilidad de los enunciados en primera persona del presente acerca de los propios estados mentales no es capaz tampoco de suministrar la base para un conocimiento objetivo del propio sujeto que los formula. Supongamos, en efecto, que estoy meditando acerca de mi vida, con el fin de conocer mi carácter o mi personalidad. Supongamos, además, que en el curso de esta meditación pienso que soy pesimista. El pensamiento en cuestión, como un estado de mi conciencia, está caracterizado por la coincidencia de esencia y apariencia: si estoy pensando que soy pesimista y afirmo que lo estoy pensando, no puedo equivocarme. Es indudablemente cierto que *pienso* que soy pesimista. Pero eso no decide la cuestión decisiva: si *realmente* soy o no pesimista. Y mucho menos me permite saber por qué lo soy o por qué no lo soy. La perspectiva cartesiana del *Cogito* es incapaz por sí misma de fundamentar un conocimiento objetivo, ni siquiera de uno mismo. La supuesta certeza inmediata de los hechos de conciencia no tiene consecuencias epistemológicas. Se agota en sí misma. Nada se sigue, pues, para la fundamentación de las ciencias humanas de una afirmación como la siguiente, a pesar del propio Dilthey: «La certeza de la vivencia no requiere ninguna mediación y, por lo tanto, la vivencia puede ser calificada de inmediatamente cierta. Toda afirmación acerca de lo vivido es objetivamente verdadera si se halla en adecuación con la vivencia» (*Ges. Schr.*, VII, p. 26).

Por una curiosa ironía Dilthey, el pensador de la historia y de la conciencia histórica, no percibió la hebra, delgada pero consistente, que enlaza la filosofía cartesiana del *Cogito* con el *Sistema de Lógica* de John Stuart Mill, el cartesianismo con la unidad positivista de la ciencia. Y así pretendió ver un signo distintivo de las ciencias humanas en el mismo elemento sobre el cual el empirismo quiso levantar el edificio del conocimiento unificado: la certeza e inmediatez de las experiencias en primera persona, de los contenidos de conciencia. Una perspectiva cuya dialéctica interna conduce finalmente al solipsismo, no podía ser adoptada impunemente para fundamentar la objetividad de la comprensión.

Y de este modo Dilthey introdujo en su filosofía de las ciencias humanas y sociales una orientación que forzosamente debía chocar con la naturaleza real y con las exigencias de la comprensión histórica, que él mismo se había visto también obligado a reconocer.

Este reconocimiento se lleva a cabo a través de lo que anteriormente hemos denominado «perspectiva del significado». Esta perspectiva coexiste con la primera, aunque es en el fondo incompatible con ella. En efecto, el significado de las palabras o de las acciones humanas se caracteriza precisamente por su autonomía frente a los estados de conciencia o los procesos psíquicos del sujeto. Si medito sobre el significado de una acción mía, o de un sentimiento, etc., me sitúo en una dimensión de objetividad irreductible a la inmediatez de mis estados de conciencia. Mi vida, mi acción, mi sentimiento, poseen un significado que sobrepasa los estados de conciencia que pudieron acompañarlos o aquellos que ahora se dan en mi reflexión. La certeza inmediata de que yo *creo* que el significado de mi acción fue tal y cual no es relevante para que éste sea el significado real de dicha acción. Esta última cuestión puede decidirse a través de un proceso de interpretación que posee sus propias exigencias autónomas con respecto a la inmediatez de los procesos psíquicos conscientes, por más que estos últimos puedan constituir una parte de los datos sobre los que opera dicho proceso. La determinación del significado no recibe apoyo alguno de la *inmediatez* de los estados de conciencia para el propio sujeto: la incorregibilidad de los enunciados que los expresan no tiene consecuencias para la validez, certeza u objetividad de una interpretación. Así, pues, en la medida en que la comprensión del significado de las acciones humanas y los procesos históricos constituye una meta esencial de las ciencias humanas, estas últimas no podrán hallar el fundamento de su objetividad en la certeza inmediata del *Cogito*.

Por lo que respecta a la vivencia, el interés se dirige, desde esta perspectiva, no a su carácter de estado de conciencia inmediatamente dado, sino a su contenido, a su carácter de unidad significativa: «Aquello que constituye en el fluir del tiempo una unidad vivencial porque tiene en el curso vital un significado *(Bedeutung)* unitario, es la unidad más pequeña que podemos llamar "vivencia"» (*Ges. Schr.*, VII, p. 73). Y es fundamental tener en cuenta que ese contenido significativo de la vivencia puede sobrepasar el ámbito de lo inmediatamente consciente, el ámbito de esa percatación inmediata e íntima que Dilthey denominaba «*Innewerden*»: «La vivencia es un ser cualitativo, una realidad que no puede ser definida por la percatación interna *(Innewerden)*, sino que alcanza también lo que no se posee con distinción» (*Ges. Schr.*, VII, p. 230). En efecto, el contenido de una vivencia, considerada como unidad significativa, puede entrar en relación con otros momentos o aspectos de mi vida que no me estuvieron pre-

sentes en ese momento, pero que contribuyen a esclarecer lo que entonces sentí o experimenté.

Todo ello nos lleva a tomar en consideración el hecho de que no poseemos como dueños absolutos nuestras vivencias y nuestras expresiones vitales: éstas poseen y van adquiriendo significado independientemente de la conciencia que entonces las acompañó. Nuestra interioridad y nuestras expresiones están hechas, por decirlo así, del material de lo común y lo histórico. La coincidencia de esencia y apariencia en los estados de conciencia deja paso ahora a su disociación: el significado real de mis acciones es distinto de mi experiencia de las mismas.

La independencia del significado con respecto a los estados de conciencia se muestra con especial claridad en las objetivaciones de la vida. Una creación mía, digamos un poema, posee un significado propio, independiente de los procesos psíquicos que acompañaron su producción. Las palabras de que consta son patrimonio común de muchos hombres. Puede alcanzar dimensiones y recibir interpretaciones que no me están ni me estarán nunca presentes. En él hay siempre más de lo que yo experimento conscientemente al hacerlo. Bien pudo ser la reflexión sobre el arte la que introdujo en la obra de Dilthey esta dimensión del significado, que supera y se opone a la perspectiva de los estados psíquicos conscientes. Para los románticos, por ejemplo, a los que Dilthey conocía profundamente, la creación artística comporta para el creador la experiencia de ser poseído y dominado por una realidad que le sobrepasa y que no puede reducirse a sus estados de conciencia. El siguiente texto se opone visiblemente a la concepción de la vivencia desde la perspectiva cartesiana, según la cual la presencia y el contenido de la vivencia son una sola cosa: «Lo que psicológicamente actúa en el artista puede ser el paso de la música a la vivencia o de ésta a la música o ambos alternándose, y lo que se halla como fondo en el alma no es menester que sea vivido por el artista, ni generalmente puede serlo. Se agita sin ser notado en la oscuridad del alma y sólo en la obra se expresa por completo la relación dinámica que gobierna en esta profundidad. Sólo en ella podemos leerla» (*Ges. Schr.*, VII, pp. 222-223). La expresión, la objetividad de la vida alcanza ahora una autonomía específica frente a la conexión psíquica de su creador. Por ello Dilthey introduce, en la última etapa de su producción, la expresión como un tercer elemento que, junto con la vivencia y la comprensión, interviene en todas las operaciones específicas de las ciencias del espíritu, distinguiéndolas así de las ciencias de la naturaleza.

Si en el marco de la perspectiva cartesiana la comprensión tendía a concebirse como revivencia de estados psíquicos, la independencia del significado frente a los estados mentales conlleva también un cambio en el concepto de comprensión. Comprender es ahora aprehender el significado de una expresión vital, que so-

brepasa el ámbito de los estados psíquicos de su creador y puede incluso —debe— rebasar el significado que tenía para él. Una expresión posee significado no por su referencia a un nexo psíquico, sino por su lugar en un contexto histórico-social, por sus relaciones con otras objetivaciones vitales. Y la revivencia no se refiere tanto a los procesos psíquicos del creador como a la actualización de ese contexto histórico cuyas partes determinan recíprocamente su significado: «Tarea del análisis histórico será encontrar la coincidencia en algo común que rige la época en los fines, en las valoraciones, en los modos de pensar concretos. Mediante este algo común se determinan también los antagonismos vigentes. Así, pues, cada acción, cada pensamiento, cada creación común, en una palabra cada parte de este todo histórico cobra su significado por su relación con el todo de la época o período» (*Ges. Schr.*, VII, p. 155). Comprender, pues, una determinada objetivación histórico-social consiste en reconstruir una totalidad en cuyo seno se determina el significado de cada una de sus partes. Es evidente que la comprensión ha de moverse en círculo o quizás en una espiral sin fin: la determinación del significado de las partes presupone la comprensión de la totalidad y a su vez el significado de esta totalidad se determina a partir del significado y las relaciones entre las partes singulares. El principio que rige este proceso es que ninguna parte puede entenderse aisladamente, sino sólo por su relación con un contexto más amplio, de extensión indefinida. Tanto este principio como la estructura circular de la comprensión habían sido ya destacados anteriormente, en especial por la hermenéutica de Schleiermacher. El significado es básicamente, para Dilthey, relación de partes entre sí y con una totalidad, lo cual determina también el concepto de la comprensión. Esta idea se recoge también en la importante noción diltheyana de nexo efectivo o conexión dinámica *(Wirkungszusammenhang)*. El mundo histórico-social es un nexo efectivo y la comprensión consiste en establecer ese nexo. En este contexto, «*Wirkung*» significa una influencia específicamente distinta de la causalidad natural, ejercida sobre y entre sujetos históricos capaces de comprender y comunicarse y de sostener valores y fines. Un nexo efectivo no es, pues, una mera coexistencia o sucesión de fenómenos, sino un conjunto articulado a través de relaciones de influencia recíproca mediada por significados, valores y fines. Podríamos decir tal vez, en pocas palabras, que un nexo efectivo es una articulación de partes unidas entre sí no por relaciones externas, sino internas, es decir, por relaciones que contribuyen a determinar la naturaleza misma de las partes relacionadas. Esta idea de articulación interna se contiene también en la noción diltheyana de significado: «Tan sólo la categoría de significado supera la mera coexistencia, la mera subordinación de las partes de la vida. Y así como la historia es recuerdo y al recuerdo corresponde la categoría de significado,

tenemos que ésta representa la categoría peculiarísima del pensamiento histórico» (*Ges. Schr.*, VII, p. 202).

El objeto de la comprensión se independiza, pues, de los procesos psíquicos. Lo que se trata de comprender es, como señala Dilthey, «una configuración espiritual que posee su propia estructura y sus propias leyes» (*Ges. Schr.*, VII, p. 85). El «aspecto interno», objeto de la comprensión histórica, no son estados psíquicos, sino una «sistemática espiritual», un nexo de valores, fines y significado que halla expresión en determinadas manifestaciones vitales. Lo que se trata de comprender es lo espiritual, entendiendo esta palabra en el mismo sentido en que Montesquieu habló del «espíritu de las leyes», de su significado, valor y finalidad en las sociedades y en la historia humanas.

Si en la perspectiva cartesiana los «estados psíquicos conscientes propios» constituían el ámbito privilegiado desde el cual era posible comprender a otras personas a través de una especie de proyección analógica y si, por tanto, cada individuo representaba un ámbito clausurado en sus propios estados de conciencia, la perspectiva del significado acentúa primariamente la comunidad entre los hombres y el carácter histórico el individuo mismo, es decir, su constitución como tal individuo a partir de lo común: del lenguaje que comparte con otros y que le permite comprenderse a sí mismo, de su inserción en las instituciones, en los grupos primarios, en la educación, en la vida social y política. El individuo no comprende el mundo histórico por analogía con lo que vive en sí mismo, sino porque él mismo y sus propias vivencias están formadas con el material de la historia: «El individuo, como soporte y representante de las comunidades que en él se entretejen, disfruta y capta la historia en que nacieron. Comprende la historia porque él mismo es un ser histórico» (*Ges. Schr.*, VII, p. 151). No se trata de explicar cómo individuos separados entre sí pueden llegar a comprenderse mutuamente, sino que la formación del individuo mismo se lleva a cabo en un medio común y comunitario: el indiviuo, como señala Dilthey en ocasiones, es un «punto de cruce» de la interacción social.

Las relaciones entre lo particular y lo general, entre lo individual y lo común no pueden entenderse, en el caso de las ciencias del espíritu, en términos de subordinación de lo primero a lo segundo. Utilizamos signos y significados comunes a todos los hablantes de un lenguaje para producir nuevos sentidos y éstos, a su vez, pueden pasar a formar parte de lo común. No es posible derivar el caso individual de un marco general, no es posible predecir las acciones y los sentidos expresados por los individuos a partir del conocimiento de las instituciones sociales y lingüísticas en su carácter general. Una obra, una acción, una expresión son totalidades singulares, no deducibles de lo común; sin embargo, han sido elaboradas y producidas a partir de lo común y pueden también comprenderse partiendo de ello. En esta relación especial

entre lo general y lo particular descansa el desarrollo histórico, tanto en su carácter creador e impredecible como en su comprensibilidad.

La concepción histórica del individuo humano representa una posición claramente delimitada frente al cartesianismo de los estados de conciencia, y apunta a la esencial apertura de la subjetividad humana. Las propias vivencias, como unidades significativas, están constituidas en términos del lenguaje que compartimos con los demás, nuestra reflexión moral y nuestros valores se generan en virtud de nuestra inserción en la vida moral de la sociedad, y así sucesivamente.

La perspectiva del significado, sin embargo, no llegó a contar con un basamento conceptual autónomo, sino que siguió coexistiendo con un marco gnoseológico básicamente cartesiano, por más que Dilthey insistiera en una ampliación de la noción de experiencia, criticando la restricción intelectualista del sujeto. Esta crítica no llegó a desarrollarse en forma de una revisión profunda de las nociones básicas en cuyos términos es desarrollan las reflexiones gnoseológicas de Dilthey: estados de conciencia, inmediatez, certeza, coincidencia de esencia y apariencia. La validez y certeza de las proposiciones científico-espirituales no podía basarse en el hecho de que conservasen los caracteres de los estados de conciencia propios, ya que la inmediatez, incorregibilidad, etc., de los mismos se limita al presente y a la primera persona y no puede transmitirse al pensamiento discursivo, caracterizado por su pretensión de perdurabilidad en el tiempo y de validez para todos los sujetos racionales.

Así, pues, en mi opinión, la presencia de dos orientaciones opuestas en las raíces mismas del pensamiento diltheyano determina la imposibilidad interna de construir sobre ellas una reflexión unitaria y sistemática, siendo así responsable del carácter fragmentario que mantuvo, finalmente, la fundamentación diltheyana de las ciencias del espíritu. La viva intuición de la peculiaridad de las ciencias humanas frente a las ciencias de la naturaleza, que se expresa en reflexiones de extraordinaria profundidad, no fue acompañada, desde el punto de vista gnoseológico, por un marco conceptual adecuado. Sólo una reflexión nueva sobre el lenguaje y el conocimiento podía proporcionar una base firme a la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas, capaz de sustraerse a la enorme fuerza de atracción de la teoría cartesiana del conocimiento.

Más allá, sin embargo, de esta profunda escisión, el pensamiento de Dilthey merece, sin duda, el calificativo de clásico por lo que respecta a la filosofía de las ciencias sociales. También Locke, por citar sólo un caso, es un clásico de la teoría del conocimiento por más que hayan podido constatarse en su obra elementos incompatibles. Todo aquel que se interese por los problemas filosóficos de las ciencias humanas encontrará en la obra de Dilthey un aci-

cate para su propia reflexión: los temas fundamentales de este ámbito filosófico son planteados y abordados por él con la vivacidad, frescura y profundidad que resultan de su propio contacto y familiaridad con el trabajo de las ciencias humanas. Su lectura sigue siendo hoy, en el marco de una intensa renovación en el planteamiento y discusión de las cuestiones tratadas por él, fuente de nuevas reflexiones e invitación a una visión amplia y sosegada de los problemas, muy lejos de cierta unilateralidad formalista que impregna la actividad filosófica actual.

Finalmente, unas palabras de presentación y justificación de la presente antología para el lector de habla castellana. No hemos de olvidar que contamos con la traducción más amplia de obras de Dilthey que se haya realizado hasta ahora en cualquier lengua: las *Obras* de Dilthey a cargo de Eugenio Imaz, publicadas por el Fondo de Cultura Económica y reeditadas en fechas recientes. Este hecho determina el marco en el que esta antología ha de hallar su lugar y función. No pretende, como es natural, competir con esa magna obra, sino complementarla en dos aspectos fundamentales. En primer lugar, proporciona un instrumento de trabajo manejable que reúne en un solo volumen un buen número de textos representativos de la filosofía diltheyana de las ciencias histórico-sociales. En este sentido, es especialmente adecuada como introducción al pensamiento de Dilthey y como material de trabajo para cursos y seminarios. Pero además, y en segundo lugar, incluye importantes textos, inéditos no sólo en castellano, sino, hasta hace muy poco tiempo, también en alemán. Los textos inéditos ocupan aproximadamente un tercio del presente volumen. Se trata, concretamente, de cuatro, de los cuales son de considerable amplitud: el titulado «Los hechos de la conciencia», mejor conocido en la bibliografía como «*Breslauer Ausarbeitung*» (Redacción de Breslau) y el que lleva por título «Vida y conocimiento». Los otros dos son más breves, pero de no menos interesante contenido: los borradores de la llamada «Carta a Althoff» y un fragmento titulado «Presupuestos o condiciones de la conciencia o del conocimiento científico». Estos textos inéditos justifican sobradamente esta antología, si no estuviera ya justificada por su utilidad como material e instrumento de trabajo. Finalmente, una última advertencia: muchos de los textos que componen esta antología no estaban pensados para la publicación, ni fueron elaborados suficientemente por Dilthey, constituyendo en muchos casos simples esbozos destinados a una ulterior redacción que nunca tuvo lugar. Éste es el caso, entre otros, de los cuatro inéditos a que nos hemos referido. Esta circunstancia se refleja, como es natural, en el estilo original, poco cuidado en ocasiones y en otras oscuro. Como traductor, he optado por la fidelidad al carácter de provisionalidad y de tanteo que distingue estos textos de otros ya conclusos y acabados, como el prólogo y el libro primero de la

Introducción a las ciencias del espíritu o el ensayo sobre la realidad del mundo externo. El lector podrá constatar por sí mismo esta diferencia en los grados respectivos de elaboración de los textos contenidos en el presente volumen.

CARLOS MOYA ESPÍ
Valencia, primavera de 1985

Presentación

Con la presente antología no se pretende ofrecer una reconstrucción completa, ajustada a las exigencias histórico-críticas, de esa *Crítica de la razón histórica* que Dilthey dejó en forma de fragmentos. Nuestra edición, pensada para la lectura y el estudio, aspira más bien a presentar, en una perspectiva en conjunto, textos que permitan clarificar las líneas fundamentales y los puntos álgidos esenciales del programa que Dilthey se propuso llevar a cabo sin llegar a concluirlo y que, en expresa alusión a la empresa crítica kantiana, denominó «crítica de la razón histórica»: la fundamentación lógica, metodológica y gnoseológica de las ciencias del espíritu. En consecuencia, esta recopilación tiende a posibilitar, sobre todo, un primer acceso a la filosofía de Dilthey, incitando asimismo a un estudio profundo de su obra.

El limitado espacio de que disponemos para una selección semejante excluye, como es natural, la posibilidad de incluir en ella todos los textos pertinentes. Ha habido, pues, que renunciar a recoger algunos estudios de mayor amplitud —como, por ejemplo—, el importante ensayo «Ideas para una psicología descriptiva y analítica». Ha sido asimismo necesario, por razones de espacio y a fin de evitar redundancias, proceder a la supresión de algunos pasajes en el caso de los textos más extensos.

Los materiales aquí reunidos proceden de los volúmenes I, V, VII, VIII y XIX de los *Gesammelte Schriften* de Dilthey. Renunciamos a reproducir las observaciones de los respectivos editores siempre que no fuesen imprescindibles para la comprensión de los textos. Las adiciones realizadas por los editores de los *Gesammelte Schriften* vienen señaladas por [ ]; las supresiones a cargo del editor de la presente antología se indican mediante [...], sin más aclaraciones. Las referencias a la fecha de redacción de los textos procedentes de los escritos póstumos son sólo aproximadas y adolecen de cierta inseguridad, puesto que Dilthey no solía, por lo general, fechar sus manuscritos.

Agradezco sinceramente al profesor doctor Frithjof Rodi sus amables consejos durante la preparación de este volumen. Vaya también mi cordial agradecimiento al doctorando en filosofía, señor Hans-Peter Göbbeler por su ayuda en la tarea de corrección.

HANS-ULRICH LESSING
Bochum, junio de 1983

Introducción

WILHELM DILTHEY: EL PROGRAMA DE UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA

El problema fundamental de la filosofía de Wilhelm Dilthey (1833-1911) es la concepción y elaboración de una fundamentación gnoseológica, lógica y metodológica de las ciencias del espíritu.[1] El propio Dilthey designó esta tarea de fundamentación filosófica de las «ciencias del mundo histórico-social», según él definió más de una vez las ciencias del espíritu, con el nombre de «crítica de la razón histórica», en explícita referencia a Kant.

Sin embargo, en el cumplimiento de este ambicioso programa no se trataba meramente, para Dilthey, de completar la *Crítica de la razón pura* kantiana mediante una investigación y fundamentación filosófico-trascendental de la experiencia socio-histórica y de su sistematización en las ciencias del espíritu, aspecto que Kant habría omitido en su empresa crítica. Su propósito era más bien la superación de la propia filosofía crítica de Kant y, con ella, de la moderna filosofía de la conciencia en general. En lugar del «puro» sujeto cognoscente kantiano Dilthey puso, en consecuencia, la totalidad de la naturaleza humana, el hombre entero en su condicionalidad histórico-social.

Dilthey concibió su *Introducción a las ciencias del espíritu* como vehículo de este ambicioso proyecto de «crítica de la razón histórica». El primer volumen de esta central obra sistemática, que lleva el subtítulo programático de *Ensayo de fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*, apareció —hace ahora un siglo —en la primavera de 1883 en la editorial Duncker & Humblot de Leipzig.[2]

---

1. Una detallada exposición —que aquí no podemos llevar a cabo— genético-sistemática del programa diltheyano se encontrará en H.-U. LESSING, *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft.* Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften, Friburgo/Munich, 1984.

2. Ahora en Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, vol. I. - Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften* (= *Ges. Schr.*), 19 volúmenes. Ed. por B. Groethuysen, G. Misch, P. Ritter, H. Nohl, O. F. Bollnow, E. Weniger, M. Redeker, K. Gründer, U. Herrmann, F. Rodi y H. Johach, Leipzig y Berlín, 1914 y ss., Stuttgart/Gotinga, 1957 y ss., Gotinga (Vandenhoeck & Ruprecht), 1970 y ss. Fuera de este marco han aparecido: *Das Erlebnis und die Dichtung.* Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin. Leipzig, 1906, Gotinga, 1970; *Von deutscher Dichtung und Musik.* Aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Ed. por H. Nohl y G. Misch, Leipzig y Berlín, 1933, Stuttgart/Gotinga, 1957; *Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie.* Ed. y compl. por H.-G. Gadamer, Frankfurt a.M., 1949; *Die große Phantasiedichtung und andere Stu-*

I

La aparición del primer volumen de la *Introducción a las ciencias del espíritu* fue el resultado de una actividad intensa, durante decenios, en torno a los fundamentos filosóficos de las ciencias del espíritu. Fue su propia praxis como investigador en el ámbito de estas ciencias la que planteó imperiosamente a nuestro autor esas cuestiones acerca de la estructura y fundamentos de la investigación en las ciencias humanas y sociales.

Dilthey, que inició sus estudios de teología en Heidelberg, en 1852, trasladándose sin embargo a Berlín al poco tiempo, donde se inclinó progresivamente hacia la filosofía, empezó a dedicarse muy tempranamente a problemas científicos propios.[3] Sus primeros intereses conciernen a la historia eclesiástica, y en este campo su atención se dirige en especial a la historia del cristianismo primitivo. Al mismo tiempo, Dilthey estudia intensamente la obra de Schleiermacher; escribe así, entre otros trabajos, un ensayo (que obtuvo un premio) sobre el tema «La aportación peculiar de la hermenéutica de Schleiermacher ha de esclarecerse por comparación con anteriores elaboraciones de esta ciencia, sobre todo las de Ernesti y Keil»,[4] edita sus cartas[5] y concibe el plan de una amplia biografía de Schleiermacher, cuyo primer (y único) volumen no será completado hasta el año 1870.[6]

Junto a estos trabajos en el campo de las ciencias humanas propiamente dichas, Dilthey se ocupa ya muy tempranamente de

---

dien zur vergleichenden Literaturgeschichte. Ed. por H. Nohl, Gotinga, 1954; *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg*. Ed. por S. v. d. Schulenburg, Halle (Saale), 1923 (cit.: B); *Der junge Dilthey*. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern, 1852-1870. Comp. por C. Misch, hija de Dilthey, Leipzig, 1933, Stuttgart/ Gotinga, 1960 (cit.: J). Una lista casi completa de la producción diltheyana y una relación de la bibliografía secundaria hasta 1968 se hallará en U. HERRMANN, *Bibliographie Wilhelm Dilthey*. Quellen und Literatur, Weinheim-Berlín-Basilea, 1969. La bibliografía secundaria ha sido completada por H.-U. LESSING, «Bibliographie der Dilthey-Literatur 1969-1973», en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, I (1983), pp. 281-288.

3. Sobre la biografía de Dilthey, *cf.* i.a. H. NOHL, «Wilhelm Dilthey», en *id.*, *Die deutsche Bewegung*. Vorlesungen und Aufsätze zur Geistesgeschichte von 1770-1830. Ed. por O. F. Bollnow y F. Rodi, Gotinga, 1970, pp. 298-309. De alcance autobiográfico son los siguientes textos de Dilthey: Curriculum vitae des Candidaten der Theologie, Wilhelm Dilthey (1855). En U. HERRMANN, Vorbericht des Herausgebers (prólogo del editor), *Ges. Schr.*, XV, pp. XXV y ss.; carta a Wilhelm Scherer (mayo de 1870), J, pp. 281-285; discurso de ingreso en la Academia de Ciencias (1887), *Ges. Schr.*, V, pp. 10 y ss.; discurso para el 70 cumpleaños (1903), *Ges. Schr.*, V, pp. 7-9; prefacio (1911), *Ges. Schr.*, V, pp. 3-6.

4. *Ges. Schr.*, XIV, pp. 595-787.

5. *Aus Schleiermachers Leben. In Briefen*. Vol. 3. Preparado para la impresión por L. JONAS y, tras su muerte, al cuidado de W. DILTHEY, Berlín, 1861; vol. 4, Berlín, 1863.

6. *Leben Schleiermachers*. Vol. 1, Berlín, 1870; 2a. ed. aumentada con fragmentos procedentes de los escritos póstumos del autor a cargo de H. MULERT, Berlín y Leipzig, 1922. Los volúmenes XIII y XIV de *Ges. Schr.* constituyen un intento de reconstrucción de la obra completa a cargo de M. REDEKER.

cuestiones de teoría o filosofía de la ciencia. La discusión filosófica contemporánea, caracterizada en lo esencial por la confrontación con el positivismo francés y el empirismo inglés, encuentra gran resonancia en su círculo de amistades en Berlín, al que luego pertenecerán científicos sociales y filósofos tan conocidos como Hermann Usener, Bernhard Erdmannsdörffer, Gustav Teichmüller, Wilhelm Scherer y el fundador de la psicología de los pueblos, Moritz Lazarus. Se discute apasionadamente acerca del postulado empirista según el cual los métodos de las ciencias humanas han de adaptarse a los acreditados y eficaces métodos de la investigación de la naturaleza y las ciencias humanas han de transformarse en ciencias puras de las leyes históricas y sociales.

En el centro de la discusión se halla la importante *Lógica* de J. S. Mill (*A System of Logic, ratiocinative and inductive*, 1843) y la obra del historiador H. Th. Buckle, basada en los fundamentos de la filosofía empirista de la ciencia, *History of Civilisation in England* (1857-1861).

Al poco tiempo de la aparición de la traducción alemana de esta última obra, Dilthey discute, en dos recensiones,[7] el programa científico empirista aplicado en ella, criticando en especial la trasposición dogmática de los métodos científico-naturales al ámbito de la investigación histórica que Buckle había llevado a cabo; por lo demás, sin embargo, Dilthey se muestra vivamente impresionado por la exigencia de elevar la historia al rango de una ciencia.

Durante esta etapa en que se ocupa del empirismo, es decir, hacia 1861, Dilthey traza ya planes concretos para una teoría propia de las ciencias del espíritu, planes que sin embargo quedan en estado de simples esbozos y ceden pronto su lugar a otros proyectos de trabajo.[8]

Dilthey no volverá a recoger el hilo de estas reflexiones hasta después de su habilitación. Tras haber tenido que abandonar sus planes de promoción y habilitación con sus estudios sobre historia eclesiástica, escribe en 1864, en muy poco tiempo, una disertación sobre la ética de Schleiermacher,[9] así como, en ese mismo año, su trabajo de habilitación titulado *Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins* (Intento de análisis de la conciencia moral).[10] Su primer curso como *Privatdozent*, en el semestre de invierno de 1864-1865, versa sobre el tema siguiente: *Logik, mit besonderer Berücksichtigung der Geschichte und Methode der einzelnen Wissenschaften* (Lógica, con especial atención a la historia y método de las ciencias particulares).[11] Como texto auxiliar para este curso,

7. «Englische Geschichte», en *Ges. Schr.*, XVI, pp. 51-56; «Geschichte und Wissenschaft», en *Ges. Schr.*, XVI, pp. 100-106.

8. *Cf.*, por ejemplo, J, pp. 156, 178 y 179.

9. *De principiis ethices Schleiermacheri*, Berlín, 1864; se ha perdido la primera parte de la traducción alemana de la disertación; la segunda parte se encuentra en *Ges. Schr.*, XIV, pp. 339-357.

10. *Ges. Schr.*, VI, pp. 1-55.

11. Una relación completa de las conferencias pronunciadas por Dilthey, así

Dilthey hace imprimir un *Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften* (Compendio de lógica y sistema de las ciencias filosóficas).[12]

Ya en este *Grundriß*, que puede considerarse como el núcleo de la posterior *Introducción a las ciencias del espíritu*, se echa de ver —a pesar de la inegable inmadurez de su concepción— un impulso fundamental que determina también el programa de investigación de la «crítica de la razón histórica»: se trata de diseñar, yendo más allá de Kant, una teoría del conocimiento referida a las ciencias del espíritu, la cual, basándose en la realidad dada en la «experiencia interna», fundamentará la objetividad propia del conocimiento específico de las ciencias del espíritu, asegurará la autonomía metodológica de estas ciencias y legitimará la madurez de sus estructuras propias. El criterio de demarcación entre las ciencias de la naturaleza y del espíritu no es ya, en este temprano trabajo, la diferencia ontológica tradicional de dos ámbitos del ser, «naturaleza» y «espíritu», sino el tipo de experiencia que corresponde a la relación, específica en cada caso, entre sujeto y objeto de conocimiento: las ciencias de la naturaleza, como ciencias de la realidad externa, del mundo exterior, conocen por medio de la «experiencia externa»; en cambio, las ciencias del espíritu se basan en la realidad del mundo espiritual que se da en la «experiencia interna».

En los años siguientes, Dilthey sigue trabajando incansablemente en esta problemática. Una y otra vez intenta, en distintos proyectos de trabajo, avanzar hacia una solución de los problemas referidos a la teoría de las ciencias histórico-sociales. El resultado más notable de esta insistente pugna es el estudio, publicado en 1875 en los «Philosophische Monatshefte», *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (Sobre el estudio de la historia de las ciencias del hombre, la sociedad y el Estado).[13] Este trabajo, llamado «Ensayo de 1875», que representa el más importante estudio preparatorio de la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introducción a las ciencias del espíritu), había sido concebido por Dilthey como primera parte de una investigación preliminar para una serie de análisis de historia de las teorías acerca de las ciencias humanas, y en especial del derecho natural. En todo caso, la proyectada continuación de este ensayo, en el que Dilthey había compendiado sus reflexiones anteriores sobre la problemática referida a los fundamentos de las ciencias del espíritu, nunca llegó a concluirse, al igual que sucedió con los trabajos en torno a la historia de las

---

como de sus seminarios y ejercicios para sus clases se encuentra en la bibliografía diltheyana de U. HERRMANN, pp. 120-123.

12. *Grundiß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften.* Für Vorlesungen, Berlín, 1865.

13. *Ges. Schr.*, v, pp. 31-73. Los trabajos preparatorios para este ensayo han sido reunidos en el vol. XVIII de *Ges. Schr.*

ciencias que, en el proyecto original, debían seguirle. Dilthey interrumpe los trabajos —ya muy adelantados, como prueban dos grandes fragmentos—[14] para la continuación del «Ensayo de 1875» y en su lugar proyecta, hacia 1877, año de su probable primer encuentro con su posterior y más importante amigo e interlocutor filosófico, el conde Paul Yorck von Wartenburg, una gran obra en la que se propone tratar con amplitud los problemas filosóficos que le apasionaban en torno a las ciencias del espíritu: una «crítica de la razón histórica», como por aquel entonces la denominaba sin más vacilaciones.

Dilthey discute con Yorck el proyecto de esta magna empresa, pero dicho proyecto no se realiza inmediatamente, debido a la interposición de otros planes de trabajos y publicaciones. Presumiblemente hasta 1879 no vuelve a ocuparse intensamente en su investigación sistemática sobre los fundamentos de las ciencias del espíritu, debido seguramente al hecho de que, al trabajar en el segundo volumen de la biografía de Schleiermacher, se vio en la necesidad de tratar en profundidad problemas generales de filosofía y de teoría del conocimiento que hubiesen sobrecargado innecesariamente, a sus ojos, dicha biografía.[15] El impulso definitivo para la pronta redacción del primer volumen de la *Einleitung* viene dado por la vacante producida en la cátedra de filosofía de la Universidad de Berlín por la súbita muerte de su titular H. Lotze, acaecida el primero de julio de 1881.

Aunque al principio Dilthey considera escasas sus posibilidades de ser llamado para suceder a Lotze en la cátedra de su antiguo maestro F. A. Trendelenburg, ya que, como escribe en una carta a Wilhelm Scherer, carece «por completo de la base que representa una obra sistemática»,[16] la cátedra le es ofrecida el 10 de julio de 1882, tras la renuncia de los filósofos que habían sido propuestos para ella en primer lugar, K. Fischer y Chr. Sigwart. Dilthey aceptó el nombramiento el 19 de julio. Esa «base que representa una obra sistemática», y con ello la razón de su nombramiento para la Universidad de Berlín, es la *Einleitung*, cuya redacción recibe un enérgico impulso desde mediados de 1881, a más tardar, y que, en todo caso, no se publica hasta marzo de 1883, después del nombramiento de Dilthey.

---

14. *Ges. Schr.*, XVIII, pp. 57-109. Sobre los antecedentes del *Ensayo de 1875* y los intentos de continuación del mismo, *cf.* H. JOHACH y F. RODI, Vorbericht der Herausgeber (prólogo de los editores), *Ges. Schr.*, XVIII.

15. *Cf.* también al respecto el prólogo a la *Einleitung*, *Ges. Schr.*, I, p. XX. Sobre la historia del nacimiento de la *Einleitung*, cf. especialmente H. JOHACH y F. RODI, *Vorbericht der Herausgeber* (prólogo de los editores), *Ges. Schr.*, XIX.

16. Carta inédita de Dilthey a Scherer de 2-7-1881.

II

Una primera noticia sobre el planteamiento global de la *Introducción a las ciencias del espíritu*, junto con importantes alusiones a las bases sistemáticas de la obra, se halla en los borradores para una carta que, en relación con su nombramiento, Dilthey pensó escribir, o escribió de hecho, hacia mediados de 1882, para que acompañase al envío de unos pliegos de imprenta de su libro.[17] En esta carta, que entretanto ha llegado a ser conocida en la bibliografía sobre Dilthey como «Carta a Althoff», nuestro autor perfila la estructura de su obra en unos términos que —sin perjuicio de las posteriores ampliaciones y modificaciones del plan general, que aquí no podemos especificar en detalle—[18] mantienen en lo esencial su vigencia para su posterior trabajo en este proyecto.

Según este planteamiento esquemático, la *Einleitung* consta —dicho sucintamente— de tres partes. En la primera, introductoria (el primer libro), debe mostrarse la necesidad de una fundamentación de este grupo de ciencias al hilo de una visión panorámica de la estructura, función y sistema de las mismas. La segunda parte contiene una fundamentación «negativa», en la que han de someterse a crítica los intentos de fundamentar las ciencias del espíritu desarrollados hasta entonces, de orientación esencialmente metafísica. Esta «fenomenología de la metafísica», como Dilthey la denominó también posteriormente, prepara al mismo tiempo la parte última y decisiva, la fundamentación positiva y acabada, que deberá consistir en una teoría del conocimiento y una lógica de las ciencias del espíritu.

La estructura trazada en estos borradores concuerda con el plan de articulación del conjunto de la obra que aparece en el prólogo al volumen primero, si se prescinde de la ampliación propuesta en él y consistente en un nuevo libro histórico. El primer volumen, publicado en 1883, o sea, la primera mitad de la *Einleitung*, incluye dos libros. El libro primero, introductorio, que contiene la teoría diltheyana de las ciencias del espíritu lleva por título: *Panorama de la conexión de las ciencias particulares del espíritu, en el que se muestra la necesidad de una ciencia fundamentadora.* El segundo libro, la llamada por nuestro autor «fenomenología de la metafísica», se titula así: *La metafísica como fundamento de las ciencias del espíritu. Su predominio y decadencia.* En este libro, en el que se incluyen resultados de sus anteriores

17. *Ges. Schr.*, XIX, pp. 389-392. El destinatario de esta importante carta es desconocido. Sin embargo, no podría tratarse, como señaló G. MISCH en la indicación de fuente de su «Vorbericht» al vol. V de *Ges. Schr.*, de Friedrich Althoff, el futuro jefe de la sección de enseñanza superior en el Ministerio prusiano de Educación. *Cf.* también al respecto *Ges. Schr.*, XIX, p. 453.

18. Remitimos para ello a nuestra propia investigación, citada más arriba (nota 1).

estudios sobre la filosofía cristiana primitiva y la filosofía medieval, Dilthey traza la historia del pensamiento metafísico e intenta demostrar que «la época de la fundamentación metafísica de las ciencias del espíritu pertenece ya por completo al pasado».[19]

El objetivo propiamente dicho de toda la empresa, a saber, la teoría del conocimiento, lógica y metodología de las ciencias del espíritu, junto con la investigación histórica del desarrollo de las ciencias particulares del hombre, la sociedad y la historia, pensada como continuación de la crítica a la metafísica del libro segundo, así como una exposición histórico-crítica de la teoría del conocimiento, debían constituir el contenido del segundo volumen de la *Einleitung*. Sabido es que Dilthey, a pesar de sus incansables esfuerzos, no pudo concluir este segundo volumen, llegando a elaborar únicamente fragmentos aislados del mismo. Algunos de estos fragmentos serán publicados por el propio Dilthey, pero una gran parte sólo serán descubiertos entre los manuscritos póstumos; así, pues, la gran empresa de la *Introducción a las ciencias del espíritu* quedará inacabada.[20]

Las dudas acerca de una pronta conclusión de esta ambiciosa obra asaltan a Dilthey poco tiempo después de la publicación del volumen primero,[21] a pesar de que, en su época de Breslau (1871-1887; previamente, Dilthey había sido profesor en Basilea de 1867 a 1868 y en Kiel de 1869 a 1871), había ya elaborado un importante fragmento de la fundamentación gnoseológica, que más tarde sería conocido como «*Breslauer Ausarbeitung*» (Redacción de Breslau).[22]

La presencia de otras tareas y proyectos de publicaciones impide a Dilthey seguir trabajando ininterrumpidamente en la *Einleitung*, de modo que su proyecto principal se ve impulsado sólo de manera ocasional. Una vez abandonada la idea de elaborar el segundo volumen de continuo, Dilthey espera ahora concluirlo por partes, publicándolas separadamente. Así, pues, desde 1884 hasta 1890, se dedica, además de a su trabajo en el segundo volumen, a cuestiones de poética y pedagogía especialmente. Junto a un gran número de trabajos menores, nacen en esta época dos grandes ensayos, muy influyentes históricamente: *Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik* (La imaginación del poeta. Materiales para una poética) (1887)[23] y *Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft* (Sobre la posibilidad de una ciencia pedagógica de validez universal) (1888).[24]

19. *Ges. Schr.*, I, p. XIX.
20. En el vol. XIX de *Ges. Schr.* se nos ofrece una reconstrucción de la parte sistemática del volumen segundo, no concluida por Dilthey, basada en los manuscritos póstumos y apoyada en detallados esquemas del propio Dilthey. Remitamos expresamente, una vez más, al prólogo de los editores «Vorbericht» de este volumen.
21. *Cf.* B, p. 38.
22. *Ges. Schr.*, XIX, pp. 58-173.
23. *Ges. Schr.*, VI, pp. 103-241.
24. *Ges. Schr.*, VI, pp. 56-82.

El año 1890 Dilthey hace público, además, un primer elemento de la parte gnoseológica del segundo volumen, una conferencia pronunciada en la Academia de Ciencias de Berlín (a la que pertenece desde 1887) conocida como *Realitätsabhandlung* (Ensayo sobre la realidad) y titulada *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (Contribución al problema del origen y justificación de nuestra creencia en la realidad del mundo externo).[25]

En todo caso, Dilthey no sigue trabajando en las cuestiones sistemáticas, sino que en el período siguiente se ocupa casi exclusivamente de las partes históricas del segundo volumen, redactando para ello algunos estudios de historia de las ideas que publica desde 1891 a 1893 en el «Archiv für Geschichte der Philosophie», del que es coeditor desde el año 1887. Se trata de los siguientes ensayos: *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert* (Concepción y análisis del hombre en los siglos XV y XVI) (1891-1892),[26] *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert* (El sistema natural de las ciencias del espíritu en el siglo XVII) (1892-1893),[27] *Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert* (La autonomía del pensar, el racionalismo constructivista y el monismo panteísta en su conexión en el siglo XVII) (1893).[28] Esta serie de trabajos históricos se quiebra con el primer apartado del artículo *Giordano Bruno und Spinoza* (1893).[29]

Al lado de estos trabajos sobre la historia de las ciencias del espíritu, que —junto con su biografía de Schleiermacher— justifican su fama como historiador, Dilthey vuelve a ocuparse de cuestiones sistemáticas a partir de la primavera de 1892. Así, en abril de este año, pronuncia ante la Academia, como preparación para su propia lógica gnoseológica, la conferencia «Erfahren und Denken» (Experiencia y pensamiento), en la que somete a una profunda crítica la lógica filosófica de Sigwart y de Lotze.[30] En todo caso, Dilthey no llega a concluir su propia lógica, en la que trabaja durante este mismo período. El extenso manuscrito *Leben und Erkennen* (Vida y conocimiento), ya en avanzado estado de elaboración, que contiene el bosquejo de una lógica gnoseológica y una doctrina de las categorías de la filosofía de la vida, queda inacabado y sólo llegará a editarse a partir de los manuscritos póstumos.[31]

Tras la interrupción de su trabajo en torno a la lógica, cuyas

25. *Ges. Schr.*, V, pp. 90-135.
26. *Ges. Schr.*, IV, pp. 1-89.
27. *Ges. Schr.*, IV, pp. 90-245.
28. *Ges. Schr.*, IV, pp. 246-296.
29. *Ges. Schr.*, IV, pp. 297-311 (con complementos extraídos de la obra póstuma).
30. *Ges. Schr.*, V, pp. 74-89.
31. *Ges. Schr.*, XIX, pp. 333-388.

razones no son conocidas, Dilthey se dedica ahora, notoriamente, a los problemas básicos de la psicología, a la que había asignado una relevancia fundamental en su teoría de las ciencias del espíritu, y publica en 1894, bajo el título *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica),[32] las líneas maestras de la psicología propugnada por él. Proyecta, como una amplia continuación y complemento del ensayo anterior, un estudio sobre psicología comparada. Estas previsiones se ven desbaratadas por un violento ataque que Hermann Ebbinghaus, un destacado representante de la «psicología explicativa» criticada por Dilthey, lanzó contra sus *Ideen* en el marco de una recensión de esta obra.[33] Dilthey siente que sus intenciones han sido mal entendidas por esta crítica y se considera atacado injustamente. Tras esta vehemente crítica, que afecta considerablemente a su equilibrio psíquico, Dilthey se siente incapaz de continuar hasta el final los trabajos iniciados, parte de los cuales se hallaban ya muy avanzados.[34] En lugar de concluir y publicar su proyectado estudio *Psicología comparada: una contribución al estudio de la historia, la literatura y las ciencias del espíritu*, de gran amplitud, Dilthey se contenta con una versión considerablemente reducida, de la cual —para evitar más discusiones con representantes de otras posiciones— suprime, entre otros, aquellos pasajes en los que se enfrenta con la sistemática de las ciencias propuesta por Wilhelm Windelband, el principal representante del neokantismo del sudoeste alemán, y en los que traza, una vez más a modo de resumen, su propia teoría de las ciencias del espíritu. El ensayo así reducido aparece en marzo de 1896 bajo el nuevo título de *Beiträge zum Studium der Individualität* (Contribuciones al estudio de la individualidad).[35]

Aunque posteriormente Dilthey intenta de nuevo, en el contexto de una exposición de su propia filosofía, que le es solicitada para la octava edición del *Grundriß der Geschichte der Philosophie* de Ueberweg,[36] seguir avanzando en el desarrollo de sus po-

32. *Ges. Schr.*, v, pp. 139-237.

33. H. Ebbinghaus, «Über erklärende und beschreibende Psychologie», en *Zeitschrift für Psychologie und Psychologie der Sinnesorgane* 9 (1896), pp. 161-205. Recogido también, junto con otros textos relativos a las repercusiones de la filosofía diltheyana, en F. Rodi y H.-U. Lessing (eds.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Frankurt a.M., 1983.

34. Testimonio de esta afirmación es, entre otras cosas, un plan de conjunto, concebido hacia 1893/1894, para el segundo volumen de la *Einleitung*. Este bosquejo, llamado «Berliner Entwurf» (proyecto berlinés) (*Ges. Schr.*, xix, pp. 296-332), contiene también algunas modificaciones importantes del borrador original, que sin embargo ya no se realizarán nunca. *Cf.* a este respecto el «Vorbericht» al volumen xix de *Ges. Schr.*

35. *Ges. Schr.*, v, pp. 241-316 (reimpresión de la versión original reconstruida del estudio). Sobre la publicación del ensayo, *cf. Ges. Schr.*, pp. 422-425.

36. «Dilthey», en F. Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit von dem Aufblühen der Alterthumsstudien bis auf die Gegenwart*. Vol. 2: Sistemas postkantianos y filosofía actual. Octava ed., preparada y editada por M. Hein-

siciones sistemáticas, resulta evidente que, por el momento, se ha resignado: el trabajo en torno al segundo volumen de la *Einleitung* ya no se reanuda. En lugar de ello, y junto a otras tareas como: por ejemplo, la planificación y organización de la edición de las obras de Kant a cargo de la Academia de Ciencias, sus investigaciones se centran ahora en la continuación de la biografía de Schleiermacher, pendiente desde hacía más de veinte años.

Sólo al cabo de unos años tras el comienzo del nuevo siglo, una década escasa, pues, desde la interrupción de sus trabajos sistemáticos, y «bajo la estimulante impresión de las *Investigaciones lógicas* de Husserl», como lo expresó Georg Misch,[37] Dilthey vuelve a pisar las sendas abandonadas. En unos trabajos titulados *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (Estudios para la fundamentación de las ciencias del espíritu), que Dilthey expone en la Academia de Ciencias y hace publicar en parte en sus actas de sesiones, nuestro autor desarrolla bajo distintos aspectos el problema de una fundamentación de las ciencias humanas.[38] Sobre la base de estos estudios publica luego, en 1910, la primera parte de su importante obra tardía *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (La constitución del mundo histórico en las ciencias del espíritu).[39] Sin embargo, tampoco esta obra podrá ser concluida; la repentina muerte de Dilthey, ocurrida el primero de octubre de 1911 en Seis (Tirol), deja inacabada la continuación de esta obra.[40]

En esta investigación Dilthey intenta, una vez más —remitiéndose expresamente al volumen primero de su *Einleitung*—,[41] someter la constitución del mundo espiritual en las ciencias humanas a un análisis gnoseológico y metodológico. Así, pues, en su mismo centro se halla, entre otras cosas, la investigación de la estructura y de los fundamentos gnoseológicos de las ciencias histórico-sociales, así como de los procedimientos en los que se da el mundo espiritual, es decir, los métodos específicos de estas ciencias para el conocimiento de la realidad histórico-social. Con esta temática, el *Aufbau* cumple, pues, en parte, la tarea que Dilthey pretendía resolver con su lógica y metodología de las ciencias del espíritu, aunque no puede considerarse como un equivalente estricto de la metodología que, en el proyecto original, debía contener el segundo volumen de la *Einleitung*.

---

ze, Berlín, 1897, pp. 277-279. El borrador de Dilthey está publicado en *Ges. Schr.*, VIII, pp. 176-184. *Cf.* al respecto también *B*, pp. 219-221.

37. G. MISCH, «Vorberitch des Herausgebers», *Ges. Schr.*, V, p. CXVII.

38. Una cronología de los estudios publicados en el volumen VII de *Ges. Schr.* puede encontrarse en H. JOHACH, *Handelnder Mensch und objektiver Geist.* Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey, Meisenheim am Glan, 1974, p. 128.

39. *Ges. Schr.*, VII, pp. 79-188.

40. En el volumen VII de *Ges. Schr.* se han publicado, partiendo de la obra póstuma, fragmentos de esta continuación.

41. *Cf. Ges. Schr.*, VII, p. 117.

III

La tarea central de la «crítica de la razón histórica», esto es, «de la facultad del hombre de conocerse a sí mismo y de conocer la sociedad y la historia creadas por él»,[42] reside en la fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu.

En el primer libro de la *Einleitung*, Dilthey muestra la necesidad de semejante ciencia fundamentadora, cuya elaboración fue descuidada —según la crítica de Dilthey— por la escuela histórica. Partiendo de una exposición de la «plena realidad» del mundo histórico-social y de una perspectiva global sobre las ciencias particulares del espíritu constituidas a través de la historia, que investigan aspectos particulares específicos de ese mundo, muestra el carácter indispensable de una ciencia fundamental que clarifique, de principio, la relación de tales ciencias particulares con la realidad histórico-social, así como las relaciones que guardan entre sí.

Las tareas asignadas a esta ciencia fundamental resultan del concepto diltheyano de las ciencias del espíritu. Puesto que éstas —dicho en pocas palabras— se ocupan de las objetivaciones, de los «sedimentos» de la vida histórico-social en objetos dados a los sentidos, el trabajo de fundamentación gnoseológica se planteará el siguiente conjunto ordenado de problemas: «Prueba de la realidad objetiva de la experiencia interna; verificación de la existencia de un mundo externo; en este mundo externo hay, además, hechos y seres espirituales en virtud de un proceso de trasposición de nuestra interioridad hasta él.»[43]

En el centro mismo de este proyecto de una ciencia fundamentadora se halla la discusión con la teoría del conocimiento idealista y empirista, las cuales, como arguye Dilthey, «mutilan», cada una a su modo, el mundo espiritual o su conocimiento. Para lograr el objetivo de asegurar la experiencia de la realidad histórico-social en toda su integridad, Dilthey perfila una teoría del conocimiento del sujeto concreto.

Las líneas básicas de esta filosofía del conocimiento destinada a superar las restricciones del concepto de experiencia en las teorías del conocimiento desarrolladas por el idealismo crítico (Kant) y por el empirismo (Locke, Hume, Mill), y que el propio Dilthey caracteriza como «autognosis»[44] a fin de distinguirla de las teorías tradicionales del conocimiento, vienen trazadas en el «Prólogo» a la *Introducción a las ciencias del espíritu*. En un *dictum* que luego se hizo famoso critica el intelectualismo de la teoría del conocimiento anterior a él, «que explica la experiencia y

42. *Ges. Schr.*, I, p. 116. Sobre la tarea y función de una «crítica de la razón histórica», *cf.* también *Ges. Schr.*, VII, pp. 117, 191 y 278, y *Ges. Schr.*, VIII, p. 264.
43. *Ges. Schr.*, I, p. 20
44. *Cf.*, por ejemplo, *Ges. Schr.*, I, pp. 26, 89, 94, 95, 120, 125; *Ges. Schr.*, VIII, p. 179; *Ges. Schr.*, XIX, pp. 57, 79, 304 y ss.; B, pp. 220 y 222.

el conocimiento a partir de un estado de cosas perteneciente al mero representar. Por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume y Kant no corre sangre verdadera, sino la tenue savia de la razón como mera actividad intelectual».[45] A ello opone Dilthey, enlazando con teoremas de la filosofía romántica y de la escuela histórica, su propio filosofema de la totalidad de la naturaleza humana: «Pero mi preocupación histórica y psicológica por el hombre entero me llevó a poner también a este hombre en toda la diversidad de sus facultades, a este ser que quiere, siente y representa, como base de la explicación del conocimiento y sus conceptos (como los de mundo externo, tiempo, substancia, causa), por más que el conocimiento parezca tejer estos conceptos suyos partiendo sólo del material de la percepción, la representación y el pensamiento.» De este punto de arranque, propio de una filosofía del conocer que recurre al «hombre entero», resulta en cuanto al método lo siguiente: «Acerco cada elemento del actual pensamiento científico, abstracto, a la totalidad de la naturaleza humana, tal como la muestran la experiencia, el estudio del lenguaje y de la historia, y busco la conexión entre ambos. Y así resulta que los principales elementos de nuestra imagen y nuestro conocimiento de la realidad, como la unidad de la vida personal, el mundo externo, los individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y su interacción, pueden todos explicarse a partir de esta totalidad de la naturaleza humana, en la que el querer, sentir y representar no constituyen más que aspectos distintos de su proceso real de vida. Las preguntas que todos hemos de dirigir a la filosofía no podrá responderlas el supuesto de un rígido *a priori* de nuestra facultad cognoscitiva, sino sólo la historia evolutiva que parte de la totalidad de nuestro ser.»[46]

Así, pues, frente al intelectualismo de las teorías convencionales del conocimiento, Dilthey postula una filosofía de la vida en la que se abandona la idea de un sujeto cognoscente «puro», ahistórico, abstracto, restringido a sus facultades intelectuales.

El aspecto de la historización de las condiciones de la conciencia, de la constitución histórica de la razón, es destacado por Dilthey con especial penetración en un pequeño fragmento titulado «*Voraussetzungen oder Bedingungen des Bewußtseins oder der wissenschaftlichen Erkenntnis*» (Presupuestos o condiciones de la conciencia o del conocimiento científico):[47] «El *a priori* kantiano es rígido y muerto; pero las condiciones reales y los supuestos de la conciencia, tal como yo los concibo, son proceso histórico vivo, son desarrollo, tienen su historia, y el curso de la misma lo constituye su adaptación a la diversidad de los contenidos sensitivos, conocida inductivamente de modo cada vez más exacto. La

45. *Ges. Schr.*, I, p. XVIII.
46. *Ibid.*
47. *Ges. Schr.*, XIX, pp. 44-48.

vida de la historia abarca también las condiciones bajo las cuales pensamos, aparentemente rígidas y muertas.»[48]

La realización de su programa de transformación de la filosofía clásica de la conciencia (programa que aquí, como es natural, sólo podemos presentar en un tosco esbozo) en dirección hacia una filosofía de la totalidad de los hechos de la conciencia, es decir, de la vida, se halla en la denominada *Redacción de Breslau.* En este amplio texto, Dilthey desarrolla las bases para el tratamiento de los diferentes grupos de problemas vinculados a la fundamentación gnoseológico-lógico-metodológica de las ciencias del espíritu.

La aplicación de estas bases puede verse, por ejemplo, en el llamado *Ensayo sobre la realidad,* en el que Dilthey demuestra que la pregunta por el origen y justificación de nuestra creencia en la realidad de un mundo externo no puede hallar respuesta desde el punto de vista intelectualista. Como escribe ya en el «Prólogo» a la *Introducción a las ciencias del espíritu,* «para la mera representación el mundo externo no es más que un fenómeno, mientras que, por el contrario, en nuestro entero ser volitivo, afectivo y representativo se nos da, al mismo tiempo que nuestro yo y con tanta seguridad como éste, una realidad externa (es decir, otra cosa independiente de nosotros, sean cuales fueren sus determinaciones espaciales); se nos da, por lo tanto, como vida y no como mera representación».[49]

En el ensayo «Leben und Erkenen» (Vida y conocimiento), que quedó inacabado, Dilthey extrae las consecuencias que para el tratamiento de los problemas lógicos se derivan de sus principios de filosofía de la vida. Sobre la base de su teorema del primado de la vida («el pensamiento no puede retroceder más allá de la vida»),[50] se propone resolver el fundamental problema de la relación entre vida y pensamiento, y desarrolla los rudimentos de una doctrina de las categorías propia de la filosofía de la vida, rudimentos que, en todo caso, no llegarán a madurar en una aplicación concreta a la lógica de las ciencias del espíritu.

Los problemas de la demarcación de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza, así como las cuestiones de metodología de las primeras, se plantean de modo especial en *La constitución del mundo histórico en las ciencias del espíritu.* En esta obra, Dilthey analiza la estructura y métodos de las ciencias del espíritu bajo el punto de vista de la tríada de vivencia, expresión y comprensión, constitutiva de dichas ciencias. El breve texto titulado *Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen* (La comprensión de otras personas y de sus manifestacio-

48. *Ges. Schr.*, XIX, p. 44.
49. *Ges. Schr.*, I, p. XIX.
50. *Cf.* especialmente *Ges. Schr.*, XIX, pp. 343 y ss. *Cf.* también *Ges. Schr.*, V, pp. 5, 83, 136, 194; *Ges. Schr.*, VII, pp. 224, 261, 359; *Ges. Schr.*, VIII, pp. 16, 22, 23, etcétera.

nes de vida)[51] nos ofrece un fragmento de metodología, a saber, la exposición de la teoría diltheyana de la comprensión.

Aunque —según puede mostrar un sobrio balance de los logros de Dilthey— partes importantes de la «crítica de la razón histórica», como por ejemplo los análisis de la experiencia interna y del tiempo,[52] pertenecientes a la fundamentación gnoseológica, no han sido elaboradas, o bien, como sucede con la lógica y la metodología, sólo lo han sido en parte, el intento diltheyano de fundamentación gnoseológica, lógica y metodológica de las ciencias del espíritu se ha revelado, no obstante, como un programa de gran virulencia y alcance. Concebido en una época de inseguridad en cuanto a los fundamentos, de crisis de orientación de las ciencias del espíritu, se manifiesta hoy, bajo condiciones comparables a aquéllas, de gran actualidad, de una actualidad que crece constantemente, como lo evidencia el fuerte aumento del interés por el pensamiento sistemático de Dilthey en los últimos años —incluso a nivel internacional.[53] Con todo, es preciso constatar que las sugerencias y principios de solución apuntados por Dilthey requieren todavía, en gran parte, una asimilación a nivel sistemático. Así, pues, resolver la tarea de una «crítica de la razón histórica» sigue siendo hoy, como lo fue ayer, un urgente *desideratum* de la filosofía de las ciencias humanas.

51. *Ges. Schr.*, VII, pp. 205-220; suplementos, pp. 220-227.
52. *Cf.* al respecto especialmente *Ges. Schr.*, V, p. 5. *Cf.* también B, p. 107.
53. *Cf.* F. RODI, «Zum gegenwärtigen Stand der Dilthey-Forschung», en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, I, 1983, páginas 260-267.

I. La concepción global de la «Introducción a las ciencias del espíritu»

1. *DE LOS BORRADORES PARA LA LLAMADA «CARTA A ALTHOFF»*

Tuvo usted la gran deferencia de solicitarme otros pliegos del trabajo que tengo en imprenta. Permítame que los acompañe de algunas observaciones sobre el conjunto para el que están pensados.

En el estado actual de la ciencia tiene lugar un enfrentamiento entre las teorías abstractas de la economía política, el derecho natural y la política del siglo XVIII, etc., por un lado, y la escuela histórica, las experiencias de la realidad social, un sentimiento, en fin, más profundo de dicha realidad, por otro. Esta lucha continúa desde que se tuvo ocasión de experimentar los efectos de la Revolución Francesa. La tarea que ahora se presenta consiste en justificar y delimitar por fin el trabajo de la jurisprudencia positiva, la política, la teología, etc., desarrollado desde entonces, y que hizo valer los derechos de la realidad histórica y social, mediante una fundamentación filosófica adecuada, dirimiendo así su disputa con las teorías abstractas.

Voy a partir de una sencilla idea fundamental. Toda ciencia, toda filosofía, es ciencia de experiencia. Toda experiencia encuentra su contexto y su validez, por él condicionada, en la conexión de la conciencia humana. La pugna entre idealismo y realismo puede resolverse mediante el análisis psicológico; éste puede probar que la realidad dada en la experiencia no es un fenómeno en mi representación, sino que se me da más bien como algo distinto de mí mismo, porque yo no soy solamente representación, sino también voluntad, sentimiento. Es realidad aquello de lo que la voluntad se percata en la resistencia, en la presión de la mano que palpa, etc., y se percata de esta realidad en la misma medida que de sí misma. El sí mismo y la realidad se dan, por ello, en una recíproca relación en la totalidad de la vida psíquica y de modo igualmente inmediato y verdadero. Y no se trata de una inferencia causal que vaya de las sensaciones a las cosas externas, sino de una impresión, la cosa externa, que existe para la voluntad; donde está esa impresión hay realidad viva y, frente a aquel supuesto, puesto que existe la voluntad, existe, a la inversa, representación de la causa. Las impresiones sensibles se ordenan, como predicados en esta experiencia viva de lo que se nos opone, como sujeto, dado en la voluntad, de todos los predicados de

la realidad externa: ese sujeto de la naturaleza es incognoscible en lo que se refiere a su procedencia; esos predicados son el material del conocimiento de la naturaleza, que por ello es únicamente descriptivo.

Esta teoría la desarrollo analíticamente, tomando como base la hipótesis según la cual ni el sentimiento ni la voluntad pueden reducirse a representación, etc., ni la teoría de las facultades (tal vez a la manera de Lotze) es viable: representar, querer, sentir se contienen en todo *status conscientiae* y en todo instante de la vida psíquica con manifestaciones continuas de la misma en su interacción con el mundo externo. Frente al atomismo psíquico de la teoría de las sensaciones, demuestro que toda sensación, todo recuerdo produce la impresión, la percepción, la representación, a partir de la conexión de la vida psíquica (como ya expuse, a grandes rasgos, en «Sobre la imaginación del poeta»).[1]

Sobre esta base se plantea, entonces, la tarea de buscar el estado de cosas psicológico —esto es, contenido en la totalidad de la vida psíquica, en la que toda experiencia se da originariamente— que subyace a las abstracciones de la teoría del conocimiento desarrollada hasta hoy, al tiempo tratado como hecho representativo, a la causa, etc.

El pensamiento parece, entonces, añadirse a esta realidad captada en la experiencia interna como un instrumento de elaboración extraño. De aquello de que nos percatamos internamente nos percatamos en cuanto hecho de conciencia. Pero, ¿qué sucede con su expresión y su elaboración en el pensamiento? En este punto demuestro, mediante un análisis que retrocede por detrás de las formas lógicas, que las formas y leyes del pensar lógico son tan sólo una yuxtaposición, comparación, distinción, así como relaciones que se desarrollan al hilo de las representaciones de eficacia, cosa, etc., dadas en la vivencia interna. Por lo tanto, su evidencia es en último término la de la percatación interna misma, y todo pensar tiene por ello en última instancia el fundamento de su sentimiento de convicción *en la experiencia.* Sólo así la filosofía de la experiencia alcanza su culminación.

Con ello se erige el fundamento sobre el que puede tratarse luego la cuestión de cómo puede desarrollarse una ciencia del hombre, la sociedad y la historia partiendo de las experiencias de la vida espiritual. Constituye la primera parte de la teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu que la realidad, es más, la única realidad plena y completa que poseemos, se da en la experiencia interna y en la correspondiente comprensión de otras personas. La lógica de las ciencias del espíritu constituye la segunda parte. Las exposiciones de ambos aspectos formaron el tercer y cuarto libros de mi trabajo; contienen los cimientos del

1. Über die Einbildungskraft der Dichter», en *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft,* 10 (1878), pp. 42-104.

conjunto que han sido puestos por escrito en primer término. Pero como estos dos aspectos están condicionados por las necesidades de las ciencias particularse y su situación histórica, explico en el primer libro, a propósito de la visión de conjunto de las ciencias del espíritu, que éstas necesitan de una fundamentación, así como las exigencias que dicha fundamentación ha de satisfacer. En el segundo libro paso a mostrar que la metafísica fue en otra época ese fundamento y que ya ha dejado de serlo, pero al mismo tiempo desarrollo positivamente la naturaleza de aquella conexión de las ciencias que se ha ido formando y en la que las ciencias del espíritu se [...] [2]

[...] desarrolla estados de ánimo que no son sino fenómenos de nuestra sensibilidad. Las cosas suceden de manera muy diferente en el caso del mundo espiritual. Si de lo expuesto destaco el principio según el cual puedo tener seguridad acerca del mundo externo, el procedimiento, equivalente a una conclusión por analogía, mediante el cual situamos y entendemos en ese mundo externo seres espirituales, no puede estar expuesto a duda alguna. Los hechos de la conciencia, que constituyen ese mundo espiritual, son tal como se nos dan. De este modo, en él se nos presenta realidad plena y objetiva: aquí se nos dan los sujetos particulares, los procesos en los que se influyen recíprocamente, la relación de su unidad de vida con sus propiedades y [su] acción, etc.

Surge así la tarea de rastrear el hecho psicológico, i.e. perteneciente a la totalidad de la vida psíquica, que subyace a todas las abstracciones en las que, como herencia de la metafísica, se vino a basar la teoría del conocimiento —por ejemplo— a la abstracción «tiempo».

La elaboración intelectual de este material no disminuye tampoco la certeza objetiva de las proposiciones sobre la vida espiritual. Al retroceder el análisis por detrás de las formas y leyes lógicas, encuentra que éstas surgen mediante un entrelazamiento múltiple de comparación, distinción, etc.; en una palabra: actos que se remiten a una percatación, a una yuxtaposición de hechos de conciencia; la necesidad no es más que el sentimiento de compulsión que surge de la yuxtaposición mediata, etc.; las representaciones que intervienen en estos simples actos de yuxtaponer, distinguir, etc., y condicionan los tipos de juicios y razonamientos, se nos dan igualmente en la experiencia interna. Sólo puedo reseñar esta investigación, extremadamente difícil, pero importantísima, acerca de las formas y leyes del pensamiento en lo que se refiere a sus resultados: toda la evidencia del pensamiento lógico es, en último término, la evidencia de la percatación interna misma; asimismo, el pensar lógico tiene en última instancia el fundamento de su sentimiento de convicción en la experiencia; y las

2. El primer borrador se interrumpe aquí; el segundo, vinculado a él, comienza en medio de una frase.

categorías que emplea son, en el ámbito de las ciencias del espíritu, expresión de hechos reales, que se dan en la vida espiritual.

Sobre la base de una teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu que desarrolla este punto de vista y tiene como base la psicología se eleva luego una lógica de las ciencias del espíritu, cuyo objetivo último es contribuir a dirimir la disputa entre las teorías abstractas y la visión histórica, entre la conciencia de nuestra libertad, por un lado, y el nexo causal, así como la existencia de uniformidad en el curso de la historia, por otro.

He de limitarme a esta indicación de mi idea fundamental, pues tal vez, partiendo de ella, pueda captarse antes el propósito presente en el origen del libro segundo. La ordenación que resultaba de esa idea es la siguiente: el primer libro posibilita la percepción de la realidad histórico-social, que constituye el objeto de las ciencias del espíritu, mostrando además la necesidad de una fundamentación general; el segundo libro expone, en una perspectiva histórica, cómo la metafísica ha desempeñado durante un largo período de tiempo el papel de una fundamentación semejante, y cómo, sin embargo, el proceso de la historia de las ciencias ha ido configurando paulatinamente un marco más libre de relaciones entre las ciencias, sobre un fundamento gnoseológico. A continuación los libros tercero y cuarto desarrollan, en términos positivos, la teoría del conocimiento y la lógica de las ciencias del espíritu, respectivamente.

El libro segundo cumple también en el conjunto de mi pensamiento una función que podría compararse tal vez con la posición que ocupa la fenomenología de Hegel en el marco de su sistema. Parte, en conformidad con el conjunto, de la totalidad de la vida psíquica y muestra cómo el nexo teleológico se fue delimitando a través de un proceso de creciente diferenciación y de perfeccionamiento técnico en el seno del mismo. Su peculiaridad reside en la exposición de las relaciones históricas entre la vida psíquica, las ciencias particulares y el destino de la metafísica. Su meta reside en hacer ver cómo, en lugar de la unidad subjetiva de la metafísica, que vincula entre sí todos los fenómenos en una única conexión interna, va haciendo su aparición una mayor libertad interna de las partes de la vida intelectual en su relación recíproca, en virtud del proceso de diferenciación de la propia vida espiritual (y no simplemente mediante el trabajo negativo desarrollado hasta hoy por la teoría del conocimiento). Una sana independencia de los factores de nuestra vida intelectual, de la fe religiosa, de las ciencias naturales y del conocimiento...[3]

3. El manuscrito se interrumpe aquí.

2. *PRÓLOGO AL PRIMER VOLUMEN DE LA* INTRODUCCIÓN A LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU * *(PASCUA DE 1883)*

El libro cuya primera mitad publico ahora combina un método histórico con otro sistemático, a fin de resolver la cuestión de los fundamentos filosóficos de las ciencias del espíritu con el mayor grado de certeza que me sea dado alcanzar. El método histórico sigue el curso de la evolución a través de la cual la filosofía ha pugnado hasta ahora por lograr una fundamentación semejante; pretende determinar el lugar histórico que las teorías particulares ocupan en el seno de ese desarrollo, así como orientar acerca de su valor, condicionado por el contexto histórico; y finalmente, partiendo de la profundización en ese contexto del desarrollo acontecido hasta hoy, aspira a obtener un juicio sobre el impulso más íntimo del movimiento científico actual. De este modo, la exposición histórica prepara la fundamentación gnoseológica, que será objeto de la segunda mitad de este ensayo.

Puesto que la exposición histórica y la sistemática han sido pensadas para completarse recíprocamente, la lectura de la parte histórica se verá facilitada por la indicación de las ideas sistemáticas fundamentales.

A fines de la Edad Media comenzó la emancipación de las ciencias particulares. Pero entre ellas las ciencias de la sociedad y de la historia siguieron aún mucho tiempo, hasta bien entrado el siglo pasado, en su antigua servidumbre con respecto a la metafísica. El creciente empuje del conocimiento de la naturaleza trajo consigo, además, una nueva relación de sumisión, no menos opresiva que la anterior. Sólo con la escuela histórica —tomando esta expresión en un sentido amplio— se llevó a cabo la emancipación de la conciencia y de la ciencia históricas. Y por la misma época en que el sistema de pensamiento social desarrollado en los siglos XVII y XVIII —derecho y religión naturales, teoría abstracta del Estado y de la economía política— extraía en Francia sus conclusiones prácticas en la revolución y los ejércitos revolucionarios ocupaban y destruían el viejo edificio del Imperio alemán, tan peculiarmente construido y envuelto por el aura de una historia milenaria, se desarrollaba en nuestra patria una peculiar visión del crecimiento orgánico de la historia como el proceso en el que nacen todos los hechos espirituales, mostrándose así la falsedad de todo ese sistema de ideas sociales. Esta nueva visión llegaba desde Winckelmann y Herder, a través de la escuela romántica, hasta Niebuhr, Jakob Grimm, Savigny y Boeckh, y fue reforzada por la reacción frente a la revolución. Se extendió en Inglaterra gracias a Burke, y en Francia a través de Guizot y Tocqueville.

En la palestra de la sociedad europea se enfrentó abiertamente

* *Ges. Schr.*, I, pp. XV-XX.

a las ideas del siglo XVIII en todo lo concerniente al derecho, el Estado o la religión. Animaba a esta escuela una perspectiva puramente empírica, una amorosa profundización en la especificidad del proceso histórico, un espíritu universal en la consideración de la historia que pretendía determinar el valor de cada hecho singular partiendo únicamente del marco del desarrollo, así como un espíritu histórico en la teoría de la sociedad que buscaba en el estudio del pasado la explicación y la regla de la vida presente y concebía en definitiva la vida espiritual, en todos sus puntos, como historia. Un torrente de nuevas ideas ha fluido de ella, a través de innumerables canales, hacia todas las ciencias particulares.

Pero la escuela histórica no ha roto hasta hoy las limitaciones internas que habían de obstaculizar tanto su desarrollo teórico como su influencia sobre la vida. Su estudio y utilización de los fenómenos históricos carecía de conexión con el análisis de los hechos de la consciencia y, por tanto, de fundamento en el único saber en última instancia seguro; carecía, en suma, de una fundamentación filosófica. No había una relación sana con la teoría del conocimiento y con la psicología. Por eso no logró desarrollar un método explicativo ni fue tampoco capaz por sí misma, a pesar de su visión histórica y su método comparado, de establecer una conexión autónoma de las ciencias del espíritu y de influir en la vida. Así, pues, cuando Comte, Stuart Mill y Buckle trataron de resolver de nuevo el enigma del mundo histórico trasladando a él los principios y métodos de las ciencias naturales, no pudo hacer otra cosa que reivindicar inútilmente, sin ser capaz de desarrollarla ni de fundamentarla, una visión más viva y profunda frente a otra que, siendo más pobre y superficial, dominaba sin embargo el análisis. La oposición de un Carlyle y de otros espíritus llenos de vida contra la ciencia exacta fue un síntoma de esa situación, tanto por la fuerza de su odio como por las limitaciones del lenguaje y la expresión. Y en medio de semejante inseguridad sobre los fundamentos de las ciencias del espíritu, los investigadores se refugiaron en la mera descripción o hallaron tal vez satisfacción en ingeniosas concepciones subjetivas, cuando no se entregaron una vez más en brazos de una metafísica que promete al que confía en ella principios que podrán transformar la vida práctica.

La experiencia de esta situación de las ciencias del espíritu me ha llevado a intentar una fundamentación filosófica del principio de la escuela histórica y de los trabajos de las ciencias particulares de la sociedad que hoy siguen estando bajo su influencia, a fin de dirimir así la disputa entre la escuela histórica y las teorías abstractas. En mis trabajos me inquietaban cuestiones que, sin duda, perturban también a todo historiador, jurista o político reflexivo. De este modo surgieron en mí, espontáneamente, la necesidad y el plan de una fundamentación de las ciencias del espíritu. ¿Cuál es la trama de proposiciones que subyace por igual al juicio del historiador, a las conclusiones del economista, a los concep-

tos del jurista, y permite determinar su certeza? ¿Se remonta dicha trama hasta la metafísica? ¿Hay tal vez una filosofía de la historia o un derecho natural sustentados en conceptos metafísicos? Y si ello no resulta admisible, ¿dónde hallar un apoyo firme para un marco de proposiciones que permita enlazar y dar seguridad a las ciencias particulares?

Las respuestas que Comte y los positivistas, Mill y los empiristas dieron a estas preguntas me parecían mutilar la realidad histórica para adaptarla a los conceptos y métodos de las ciencias naturales. La reacción contra estos intentos, representada de modo genial por el *Microcosmos* de Lotze, me parecía sacrificar la legítima autonomía de las ciencias particulares, la fuerza fecunda de sus métodos empíricos y la certeza de los fundamentos a una actitud sentimental que anhela resucitar de nuevo, nostálgicamente, la satisfacción del ánimo a través de la ciencia, irremisiblemente perdida. Sólo en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia, encontré un apoyo firme para mi pensamiento, y confío en que ningún lector dejará de reconocer, en este aspecto, la fuerza de la demostración. Toda ciencia es ciencia de experiencia, pero toda experiencia posee su contexto original y su validez, determinada por él, en las condiciones de nuestra conciencia en cuyo seno aparece, en la totalidad de nuestra naturaleza. Este punto de vista, que reconoce consecuentemente la imposibilidad de remontarse más allá de estas condiciones, de ver sin ojos, por decirlo así, o de dirigir la mirada del conocimiento detrás del ojo mismo, lo designamos con el nombre de gnoseológico; la ciencia actual no puede reconocer ningún otro. Pero se me hizo patente, además, que la autonomía de las ciencias del espíritu encontraba precisamente en este punto de vista una fundamentación, tal como la necesitaba la escuela histórica. Nuestra imagen de la naturaleza entera se nos muestra desde él, en efecto, como una mera sombra arrojada por una realidad que se nos oculta, mientras que, por el contrario, la realidad, tal como es, la poseemos únicamente en los hechos de la conciencia que se dan en la experiencia interna. El análisis de estos hechos constituye el centro de las ciencias del espíritu, y de este modo, según el espíritu de la escuela histórica, el conocimiento de los principios del mundo espiritual permanece en el ámbito de este mismo mundo, con lo que las ciencias del espíritu forman un sistema autónomo en sí mismo.

Si bien en estos puntos coincidía en diversos aspectos con la escuela gnoseológica de Locke, Hume y Kant, me vi llevado, sin embargo, a concebir la conexión de los hechos de la conciencia, en la que unos y otros coincidíamos en reconocer el fundamento entero de la filosofía de una forma distinta. Si excluimos unos pocos planteamientos, que por lo demás no han alcanzado un desarrollo científico, como los de Herder y Wilhelm von Humboldt, podemos decir que hasta hoy la teoría del conocimiento, tanto la empirista como la kantiana, explica la experiencia y el conoci-

miento a partir de un estado de cosas perteneciente al mero representar. Por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume y Kant no corre sangre verdadera, sino la tenue savia de la razón como mera actividad intelectual. Pero mi preocupación histórica y psicológica por el hombre entero me llevó a poner también a este hombre en toda la diversidad de sus facultades, a este ser que quiere, siente y representa, como base de la explicación del conocimiento y sus conceptos (como los de mundo externo, tiempo, sustancia, causa), por más que el conocimiento parezca tejer estos conceptos suyos partiendo sólo del material de la percepción, la representación y el pensamiento. En consecuencia, el método del presente ensayo es el siguiente: acerco cada elemento del actual pensamiento científico, abstracto, a la totalidad de la naturaleza humana, tal como la muestran la experiencia, el estudio del lenguaje y de la historia, y busco la conexión entre ambos. Y así resulta que los principales elementos de nuestra imagen y nuestro conocimiento de la realidad, como la unidad de la vida personal, el mundo externo, los individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y su interacción, pueden todos explicarse a partir de esta totalidad de la naturaleza humana, en la que el querer, sentir y representar no constituyen más que aspectos distintos de su proceso real de vida. Las preguntas que todos hemos de dirigir a la filosofía no podrá responderlas el supuesto de un rígido *a priori* de nuestra facultad cognitiva, sino sólo la historia evolutiva que parte de la totalidad de nuestro ser.

Así parece también resolverse el enigma más recalcitrante de esta fundamentación, la cuestión del origen y legitimidad de nuestra convicción acerca de la realidad del mundo externo. Para la mera representación el mundo externo no es más que un fenómeno, mientras que, por el contrario, en nuestro entero ser volitivo, afectivo y representativo se nos da, al mismo tiempo que nuestro yo y con tanta seguridad como éste, una realidad externa (es decir, otra cosa independiente de nosotros, sean cuales fueran sus determinaciones espaciales); se nos da, por lo tanto, como vida y no como mera representación. Sabemos de este mundo externo, no en virtud de una inferencia de los efectos a las causas o de un proceso que corresponda a ella, sino que estas mismas nociones de efecto y causa representan más bien abstracciones que brotan de la vida de nuestra voluntad. De este modo se expande el horizonte de la experiencia, que en principio parecía informarnos solamente de nuestros propios estados internos; junto con nuestra propia unidad de vida se nos da, al mismo tiempo, un mundo externo, se nos presentan otras unidades de vida. Pero en qué medida pueda yo demostrar todo esto y en qué medida, además, me sea dado establecer, en general, una conexión segura de los conocimientos sobre la sociedad y la historia a partir del punto de vista señalado, es cosa que ha de quedar reservada al juicio ulterior del lector acerca de esta fundamentación.

No he retrocedido ante una cierta prolijidad al objeto de poner en relación las principales ideas y principios de esta fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu con los distintos aspectos del pensamiento científico actual, logrando así para aquéllos un basamento más plural. Este ensayo parte de una visión panorámica de las ciencias particulares del espíritu, ya que en ellas reside el amplio material y el motivo de este trabajo, y pasa a extraer conclusiones retrospectivamente (libro I).

El presente volumen va siguiendo luego la historia del pensamiento filosófico en su búsqueda de los fundamentos firmes del saber a lo largo de la época en que se decidió la suerte de la fundamentación metafísica (libro segundo). Tratamos de probar que la existencia de una metafísica universalmente reconocida estaba condicionada por un estado de las ciencias que ya hemos dejado atrás y que, por lo tanto, la época de la fundamentación metafísica de las ciencias del espíritu pertenece ya por completo al pasado. El segundo volumen se ocupará del proceso histórico que condujo al estado de las ciencias particulares y de la teoría del conocimiento, exponiendo y juzgando, además, los trabajos gnoseológicos hasta el presente (libro tercero). En este mismo volumen se intentará, luego, desarrollar una fundamentación gnoseológica propia de las ciencias del espíritu (libros cuarto y quinto). La prolijidad de la parte histórica no se debe únicamente a las necesidades prácticas de una introducción, sino también a mi convicción acerca del valor que corresponde a la autognosis histórica junto a la gnoseológica. Esta misma convicción se manifiesta en esa preferencia por la historia de la filosofía que prevalece desde hace varias generaciones, así como en los intentos de Hegel, del Schelling tardío y de Comte para fundamentar su sistema históricamente. Lo justificado de esta convicción se torna aún más evidente si se adopta el punto de vista de la evolución histórica. Pues la historia del desarrollo intelectual muestra el crecimiento del mismo árbol a la clara luz del sol, árbol cuyas raíces subterráneas ha de buscar la fundamentación gnoseológica.

Mi tarea me llevó a través de muy diversos campos del saber, de modo que se me tendrán que disculpar algunos errores. Ojalá que esta obra, al menos en alguna medida, esté a la altura de su propósito: compendiar las ideas históricas y sistemáticas que el jurista y el político, el teólogo y el historiador necesitan como base para un estudio fecundo de sus ciencias particulares.

Este ensayo aparece antes de haber saldado una antigua deuda: concluir la biografía de Schleiermacher. Tras haber ultimado los preparativos para la segunda parte de la misma, se me puso de manifiesto, en medio del trabajo, que la exposición y crítica del sistema de Schleiermacher suponían investigaciones sobre las cuestiones últimas de la filosofía. Por ello la biografía quedó aplazada hasta la aparición del presente volumen, que me ahorrará luego semejantes investigaciones.

II. El problema de una fundamentación gnoseológico-lógico-metodológica de las ciencias del espíritu

LIBRO PRIMERO (INTRODUCTORIO) DE LA «INTRODUCCIÓN A LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU»: PANORAMA DE LA CONEXIÓN DE LAS CIENCIAS PARTICULARES DEL ESPÍRITU, EN EL QUE SE MUESTRA LA NECESIDAD DE UNA CIENCIA FUNDAMENTADORA.* (1883)

I. *Propósito de esta* Introducción a las ciencias del espíritu

Desde las famosas obras de Bacon, los escritos que se ocupan de los fundamentos y métodos de las ciencias de la naturaleza e introducen, por tanto, a su estudio han sido redactados en especial por los propios científicos, siendo los más conocidos entre ellos los trabajos de sir John Herschel. Surgió entonces la necesidad de prestar un servicio semejante a los que se ocupan de la historia, la política, la jurisprudencia o la economía política, la teología, la literatura o el arte. Los que se dedican a estas ciencias suelen encaminarse a ellas a partir de las necesidades prácticas de la sociedad, del objetivo de una formación profesional que dote a los órganos directivos de la sociedad de los conocimientos necesarios para el desempeño de sus tareas. Sin embargo, esta formación profesional sólo capacitará a los individuos para lograr aportaciones destacadas en la medida en que traspase los límites de un adiestramiento técnico. La sociedad es comparable a una gran máquina en movimiento que se mantiene en marcha debido a los servicios de innumerables personas: quien en su seno se halle provisto únicamente de la técnica particular de su profesión se encontrará, por muy brillantemente que la domine, en la situación de un trabajador que durante toda su vida se ocupe de un solo punto de dicha máquina, sin conocer las fuerzas que la ponen en movimiento y sin tener una idea de las otras partes del ingenio ni de su cooperación en el fin del conjunto. Será un servicial instrumento de la sociedad, pero no un órgano que contribuya a configurarla conscientemente. Esta introducción pretende facilitar al político y al jurista, al teólogo y al pedagogo la tarea de conocer la relación de los principios y reglas por los que se rige con la vasta realidad de la sociedad humana, a la que en de-

* *Ges. Schr.*, I, pp. 3-9, 14-49, 86-92, 116-120.

finitiva, y en el punto concreto en que actúa, está dedicada la labor de su vida.

Debido a la naturaleza misma del objeto, los conocimientos necesarios para la resolución de la tarea se remontan hasta las verdades que han de servir de fundamento al conocimiento, tanto de la naturaleza como del mundo histórico-social. Así concebida, esta tarea, que se funda en las necesidades de la vida práctica, tropieza con un problema planteado por la situación de la teoría pura.

Las ciencias que tienen como objeto la realidad histórico-social buscan más afanosamente que nunca su conexión recíproca y su fundamentación. En esta dirección cooperan, al lado de causas que obedecen al estado de las ciencias positivas particulares, poderosos impulsos nacidos de las conmociones experimentadas por la sociedad desde la Revolución Francesa. El conocimiento de las fuerzas vigentes en la sociedad, de las causas que han producido sus conmociones, de los instrumentos de un sano progreso presentes en ella, se ha convertido en una cuestión vital para nuestra civilización. A ello responde la creciente importancia de las ciencias de la sociedad frente a las de la naturaleza; en las grandes dimensiones de nuestra vida moderna se está produciendo, en el interés científico, una transformación semejante a la que tuvo lugar en las pequeñas ciudades griegas de los siglos V y IV a.C., cuando los cambios sufridos por esta sociedad generaron las teorías negativas del derecho natural de los sofistas y, frente a ellas, los trabajos de las escuelas socráticas acerca del Estado.

II. *Las ciencias del espíritu constituyen un todo autónomo al lado de las ciencias de la naturaleza*

En esta obra incluimos bajo el rótulo de «ciencias del espíritu» la totalidad de las ciencias que tienen como objeto la realidad histórico-social. El concepto de estas ciencias, en cuya virtud constituyen un todo, así como su delimitación frente las ciencias de la naturaleza, sólo podrán recibir explicación y fundamento definitivo a lo largo de esta obra; estando ahora en sus comienzos, nos limitaremos a fijar el sentido en el que vamos a emplear dicha expresión, indicando asimismo, de modo provisional, el compendio de los hechos en que se basa la delimitación de semejante totalidad unitaria de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza.

En el uso del lenguaje se entiende por ciencia un conjunto de proposiciones cuyos elementos son conceptos, se hallan, pues, completamente determinados y poseen constancia y validez universal en el conjunto del contexto intelectual, cuyos enlaces están fundamentados y en el que las partes, finalmente, se vinculan en una totalidad a los fines de la comunicación, bien sea porque una par-

te de la realidad sea pensada plenamente mediante este enlace de proposiciones, bien porque mediante él se regula una rama de la actividad humana. Designamos, pues, con el nombre de ciencia todo conjunto de hechos espirituales que posea las características mencionadas y al que, en consecuencia, se suele aplicar esa denominación: de este modo fijamos, provisionalmente, el ámbito de nuestra tarea. Estos hechos espirituales que se han desarrollado históricamente en la humanidad y a los que el uso común del lenguaje ha aplicado la designación de ciencias del hombre, de la sociedad, de la historia, constituyen la realidad que pretendemos, no ya dominar, sino por lo menos comprender. El método empírico exige que el valor de los procedimientos particulares de los que el pensamiento se sirve en este campo para resolver sus tareas se establezca en términos histórico-críticos atendiendo a este conjunto de ciencias, y asimismo que la naturaleza del saber y del conocer en este campo se esclarezca mediante la consideración de este gran proceso cuyo sujeto es la humanidad misma. Semejante método se opone a otro que recientemente practican con demasiada frecuencia los llamados positivistas y que consiste en derivar el contenido del concepto de ciencia a partir de una determinación conceptual extraída sobre todo de los trabajos científico-naturales, decidiendo luego con ese patrón qué actividades intelectuales merecen el nombre y el rango de ciencia. De este modo algunos, partiendo de un concepto arbitrario del saber, han negado el rango de ciencia, con una confusa estrechez de miras, a la historiografía practicada por grandes maestros, mientras que otros se han creído en la obligación de transformar en conocimiento de la realidad aquellas ciencias que tienen como fundamento imperativos, y no juicios acerca de la realidad.

El complejo de hechos espirituales que cae bajo este concepto de ciencia suele dividirse en dos miembros, de los que uno se designa con el nombre de «ciencias de la naturaleza»; para el otro, en cambio, y sorprendentemente, no existe una denominación generalmente aceptada. Por mi parte, suscribo el uso de aquellos pensadores que designan esta otra mitad del *globus intellectualis* con la expresión «ciencias del espíritu». Por una parte, esta designación ha llegado a ser habitual y generalmente inteligible, debido en gran medida a la amplia difusión de la *Lógica* de John Stuart Mill. Por otra parte, y comparada con las demás denominaciones, poco adecuadas, entre las que podemos elegir, dicha expresión parece la menos inadecuada. Expresa de modo muy imperfecto el objeto de estos estudios, ya que en ellos los hechos de la vida espiritual no se hallan separados de la unidad psicofísica de vida que constituye la naturaleza humana. Una teoría que pretenda describir y analizar los hechos histórico-sociales no puede prescindir de esa totalidad de la naturaleza humana y limitarse a lo espiritual. Pero la expresión comparte este defecto con todas las que han sido empleadas; ciencia de la sociedad (sociología),

ciencias morales, históricas, ciencias de la cultura: todas estas denominaciones adolecen del mismo defecto, el de ser demasiado estrechas en relación con el objeto que deben expresar. Y el nombre que aquí hemos escogido tiene, al menos, la ventaja de señalar adecuadamente el círculo central de hechos a partir del cual se ha visto realmente la unidad de estas ciencias, se ha trazado su ámbito y se ha llevado a cabo, por imperfectamente que haya sido, su delimitación frente a las ciencias de la naturaleza.

El motivo por el que ha nacido la costumbre de separar estas ciencias, como unidad, de las de la naturaleza se remonta a las profundidades y a la totalidad de la autoconciencia humana. Sin estar alertado todavía por las investigaciones sobre el origen de lo espiritual, el hombre encuentra en esa autoconciencia una soberanía de la voluntad, una responsabilidad por las acciones, una capacidad de someterlo todo al pensamiento y de resistir a todo en la libertad amurallada de su persona, gracias a lo cual se distingue de la naturaleza entera. De hecho, se halla dentro de ésta, por emplear una expresión de Spinoza, como un *imperium in imperio*.[1] Y puesto que para él existe únicamente lo que es hecho de su conciencia, todo valor, todo fin de la vida reside en ese mundo espiritual que actúa en él de modo autónomo y toda la meta de sus acciones consiste en la creación de hechos espirituales. Así, pues, separa del reino de la naturaleza un reino de la historia en el cual, en medio de la trama de una necesidad objetiva, que constituye la naturaleza, centellea la libertad en innumerables puntos de esa totalidad; en oposición al curso mecánico de los cambios naturales, que ya contiene en germen todo lo que sucede en él, los hechos de la voluntad producen aquí, con su derroche de fuerza y sacrificio, cuyo significado capta inmediatamente el individuo en su experiencia, algo realmente nuevo y originan un desarrollo en la persona y en la humanidad, más allá de la repetición varia y yerma del curso natural en la conciencia, idea que, convertida en ideal del progreso histórico, hace las delicias de los idólatras de la evolución intelectual.

La época metafísica, para la que esta diferencia de fundamentos explicativos se presentó en seguida como una diferencia sustancial en la articulación objetiva del nexo cósmico, ha luchado en vano por establecer y fundamentar fórmulas que sirvieran de base objetiva a esta diferencia entre los hechos de la vida espiritual y los del curso de la naturaleza. Entre todos los cambios sufridos por la metafísica de los antiguos en manos de los pensadores medievales, ninguno ha estado más preñado de consecuencias que aquel por el cual la determinación de la diferencia entre

1. Con gran genialidad expresa Pascal este sentimiento vital: *Pensées*. Art. I. «*Toutes ces misères prouvent sa grandeur. Ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé.* (3) *Nous avons une si grande idée de l'âme de l'homme, que nous ne pouvous souffrir d'en être méprisés, et de n'être pas dans l'estime d'une âme*» (5) (*Oeuvres*, París, 1866, I, pp. 248, 249).

el mundo de los espíritus y el de los cuerpos, así como, posteriormente, la relación de ambos mundos con la divinidad, pasaron a ocupar el centro mismo del sistema, en conexión con los movimientos religiosos y teológicos que todo lo dominaban y en cuyo seno se hallaban esos pensadores. La principal obra metafísica de la Edad Media, la *Summa de veritate catholicae fidei* de Tomás de Aquino, traza a partir de su segundo libro una articulación del mundo creado, en el cual la esencia *(essentia, quidditas)* se distingue del ser *(esse)*, mientras que en Dios ambos son una sola cosa; [2] en la jerarquía de los seres creados justifica como un miembro supremo necesario las substancias espirituales, que no se componen de materia y forma, sino que son incorpóreas *per se*: los ángeles; separa de ellas las substancias intelectuales o formas subsistentes incorpóreas que para completar su especie (es decir, la especie hombre) necesitan de cuerpos, y desarrolla en este punto, en lucha contra los filósofos árabes, una metafísica del espíritu humano cuya influencia puede rastrearse hasta los últimos escritores metafísicos de nuestros días; [3] de este mundo de substancias imperecederas separa aquella parte de lo creado que tiene su esencia en la unión de forma y materia. Cuando la concepción mecánica de la conexión natural y la filosofía corpuscular alcanzaron el predominio, esta metafísica del espíritu (psicología racional) fue puesta en relación con ellas por otros destacados metafísicos. Pero todo intento de elaborar, sobre la base de esta teoría de las substancias, y con los intrumentos de la nueva concepción de la naturaleza, una concepción sostenible de la relación entre el espíritu y el cuerpo acabó en el fracaso. Si Descartes desarrolló su representación de la naturaleza como un mecanismo ingente partiendo de las propiedades claras y distintas de los cuerpos como magnitudes extensas y consideró como constante la cantidad de movimiento presente en ese todo, la contradicción penetraba en el sistema con el supuesto de que una sola alma generase desde fuera un movimiento en el seno de este sistema material. Y la imposibilidad de representarse una influencia de substancias no espaciales sobre este sistema extenso no decrecía lo más mínimo por el hecho de concentrar en un punto el lugar espacial de dicha interacción: como si ese recurso pudiese hacer desaparecer la dificultad. Lo aventurado de la concepción según la cual la diversidad mantenía el juego de las interacciones mediante intervenciones constantemente repetidas, y de aquella otra perspectiva para la cual Dios, como el más excelente artista, había sincronizado desde el principio los dos relojes, el sistema material y el mundo espiritual, de tal suerte que un proceso de la naturaleza parecía producir una sensación y un acto de voluntad un cambio del mundo externo, mostraban con la mayor claridad la incompatibilidad

2. *Summa c. gent* (cura Uccelli, Romae, 1878), I, c. 22, *cf.* II, c. 54.
3. Lib. II, *c.* 46 y ss.

de la nueva metafísica de la naturaleza con la metafísica tradicional de las substancias espirituales. En consecuencia, este problema actuó como un acicate constante para la disolución del punto de vista metafísico en general. Esta disolución se llevará a cabo por completo a través del conocimiento ulterior de que la vivencia de la autoconciencia constituye el punto de partida del concepto de substancia, que este concepto nace de la adaptación de tal vivencia a las experiencias externas, llevada a cabo por el conocimiento que avanza según el principio de razón suficiente, y que, en consecuencia, esa doctrina de las substancias espirituales no llega a ser sino una reposición del concepto desarrollado en semejante metamorfosis a la vivencia en que inicialmente tuvo su origen.

En lugar de la oposición entre substancias materiales y espirituales apareció la oposición entre el mundo externo, el mundo de lo dado en la percepción externa *(sensation)* a través de los sentidos, y el mundo interno, que se ofrece primariamente a la aprehensión interior de acontecimientos y actividades psíquicas *(reflection)*. El problema adopta así una perspectiva más modesta, pero que encierra la posibilidad de un tratamiento empírico. Y ahora, con respecto a los nuevos y mejores métodos, se reafirman las mismas vivencias que habían hallado una expresión científicamente insostenible en la teoría de las substancias de la psicología racional.

Para la constitución autónoma de las ciencias del espíritu basta, en principio, que desde este punto de vista crítico se separe de los procesos constituidos con el material de lo dado a los sentidos, y sólo con él, mediante vínculos intelectuales, otro círculo peculiar de hechos que se dan primariamente en la experiencia interna y, por lo tanto, sin la cooperación de los sentidos, y que luego, a partir de ese material primariamente dado de la experiencia interna, toman forma con ocasión de los procesos naturales externos para subordinarse a éstos mediante un determinado procedimiento, equivalente en su función al razonamiento por analogía. Surge así un reino peculiar de experiencias que tiene su origen autónomo y su material en la vivencia interior y que, por lo tanto, es por naturaleza objeto de una ciencia empírica especial. Y en la medida en que nadie sostenga que es capaz de deducir y conocer mejor el conjunto de pasión, creación poética e imaginación intelectiva que llamamos vida de Goethe a partir de la estructura de su cerebro y las propiedades de su cuerpo, tampoco se pondrá en cuestión la posición autónoma de semejante ciencia. Ahora bien, puesto que aquello que nos está presente existe en virtud de esta experiencia interna, y lo que es un fin o tiene valor para nosotros sólo se nos da en la vivencia de nuestro sentimiento y nuestra voluntad, resulta así que en esta ciencia residen los principios de nuestro conocimiento, que determinan en qué medida la naturaleza puede existir para nosotros, y los principios de nuestra

acción, que explican la presencia de fines, bienes y valores en que se basa toda relación práctica con la naturaleza.

La fundamentación en profundidad de la posición autónoma de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza, posición que constituye el centro de la construcción de las ciencias del espíritu en esta obra, se lleva a cabo en ella paulatinamente, a la par que el análisis de la vivencia total del mundo espiritual, en su carácter incomparable con toda la experiencia sensorial de la naturaleza. [...]

III. *La relación de esta totalidad con la de las ciencias de la naturaleza*

Sin embargo, las ciencias del espíritu incluyen en sí mismas, en amplia medida, hechos naturales y tienen como base el conocimiento de la naturaleza.

Si imaginásemos seres puramente espirituales en un reino personal constituido únicamente por ellos, entonces su aparición, su conservación y su desarrollo, así como su desaparición (cualesquiera que fueran las ideas que pudiéramos formarnos del trasfondo del que saldrían y al que volverían) estarían vinculadas a condiciones de este tipo espiritual; su bienestar se fundaría en su posición con respecto al mundo espiritual; sus relaciones y sus acciones recíprocas se desarrollarían por medios puramente espirituales y los efectos duraderos de sus acciones serían también de índole estrictamente espiritual; incluso su desaparición del reino de las personas tendrá en lo espiritual su fundamento. El sistema de semejantes individuos sería conocido por ciencias puras del espíritu. En realidad, sin embargo, un individuo nace, se conserva y se desarrolla sobre la base de las funciones del organismo animal y de sus relaciones con los procesos naturales que le rodean; su sentimiento vital se funda, al menos en parte, en esas funciones; sus impresiones están condicionadas por los órganos de los sentidos, afectados por el mundo exterior; vemos que la riqueza y movilidad de sus ideas, así como la energía y dirección de sus actos de voluntad dependen, de múltiples formas, de cambios en su sistema nervioso. Su impulso volitivo acorta las fibras musculares, de modo que la acción dirigida hacia el exterior está ligada a cambios en las relaciones de situación entre las partículas materiales del organismo; resultados duraderos de sus acciones voluntarias sólo existen en forma de cambios en el seno del mundo material. Así, pues, la vida espiritual de un hombre no es sino una parte, separable sólo por abstracción, de la unidad psicofísica de vida; la existencia y la vida humana se nos presenta como tal unidad. El sistema de esas unidades de vida constituye la realidad que es objeto de las ciencias histórico-sociales.

Ciertamente, el hombre como unidad de vida se nos presenta, en virtud de la doble perspectiva en que lo concebimos (sea cual fuere la realidad metafísica) como un nexo de hechos espirituales hasta donde alcanza la percatación interna, y como un todo corporal, por el contrario, en la medida en que lo captamos por medio de los sentidos. La percatación interna y la captación externa nunca tienen lugar en el mismo acto, por lo que el hecho de la vida espiritual nunca se nos da a la vez que el de nuestro cuerpo. De aquí se derivan necesariamente dos puntos de vista distintos e irreductibles entre sí en la aprehensión científica que pretende abarcar los hechos espirituales y el mundo corporal en su conexión, cuya expresión es la unidad psicofísica de vida. Si parto de la experiencia interna, encuentro que todo el mundo externo se da en mi conciencia, que las leyes de este todo de la naturaleza se hallan bajo las condiciones de mi conciencia y, por lo tanto, dependen de ellas. Éste es el punto de vista que la filosofía alemana de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX denominó filosofía trascendental. Si, por el contrario, tomo la conexión de la naturaleza tal como se halla ante mí como realidad para mi aprehensión natural y advierto que los hechos psíquicos se hallan incorporados en la sucesión temporal y en la distribución espacial de este mundo externo, encuentro cambios de la vida espiritual que dependen de la intervención que la naturaleza misma o el experimento llevan a cabo, y que consiste en cambios materiales, cuando éstos penetran en el sistema nervioso, y la observación del desarrollo biológico y de los estados patológicos amplía estas experiencias hasta llegar a la imagen completa del condicionamiento de lo espiritual a través de lo corporal. Surge entonces la concepción del investigador de la naturaleza, que avanza de fuera adentro, del cambio material a la modificación espiritual. El antagonismo entre el filósofo y el investigador de la naturaleza se halla, pues, condicionado por la oposición de sus puntos de partida.

Adoptemos ahora como nuestro punto de partida la perspectiva propia de la conciencia natural. En la medida en que esta perspectiva mantiene la conciencia de sus límites, sus resultados son incuestionables. El punto de vista de la experiencia interna se limita a conferirles una determinación más precisa de su valor cognitivo. La ciencia natural analiza la conexión causal del curso de la naturaleza. Cuando este análisis ha alcanzado el punto en que un hecho o un cambio material se halla unido regularmente a un hecho o un cambio psíquico, sin que entre ambos sea posible descubrir un eslabón intermedio, no cabe sino constatar esta relación regular, pero no se puede aplicar a ella la relación de causa y efecto. Encontramos uniformidades de los los ámbitos de la vida vinculadas regularmente con las del otro, y el concepto matemático de función es la expresión de esta relación. Una concepción de la misma en cuya virtud el curso de los cambios

espirituales junto al de los cambios corporales se pudiera comparar a la marcha de dos relojes sincronizados concuerda con la experiencia tan bien como una concepción que aceptase como fundamento explicativo, no gráfico, un solo mecanismo de relojería y considerase ambos campos de la experiencia como manifestaciones diversas de un mismo fondo. La dependencia de lo espiritual con respecto a la conexión natural es, pues, la relación según la cual el nexo universal de la naturaleza condiciona causalmente aquellos cambios y estados materiales que, para nosotros, se hallan enlazados con cambios y estados espirituales de modo regular y sin mediación cognoscible alguna. De esta forma, la acción de la cadena causal abarca, también desde el punto de vista del conocimiento natural, la vida psicofísica: en ésta surge un cambio en el que la relación de lo material y lo psíquico se sustrae a la consideración causal, y este cambio provoca a su vez, retrospectivamente, un cambio en el mundo material. En este contexto se manifiesta ante el experimento del fisiólogo la relevancia de la estructura del sistema nervioso. Los desconcertantes fenómenos de la vida son descompuestos en una clara representación de dependencias, en el curso de las cuales el acontecer natural conduce los cambios hasta el hombre, cambios que a su vez penetran en el sistema nervioso a través de las puertas de los órganos sensoriales y dan así origen a la sensación, la representación, el sentimiento, el deseo que a su vez reaccionan sobre el acontecer natural. La misma unidad de vida, que nos llena del sentimiento inmediato de nuestra existencia indivisa, se disgrega en un sistema de relaciones, constatables empíricamente, entre los hechos de nuestra conciencia y la estructura y funciones del sistema nervioso: todo acto psíquico, en efecto, muestra su enlace con un cambio en nuestro cuerpo sólo a través del sistema nervioso, y un cambio semejante, por su parte, se ve acompañado de un cambio en nuestros estados psíquicos sólo mediante sus efectos sobre el sistema nervioso.

De este análisis de las unidades psicofísicas de vida se desprende ahora una representación más clara de su dependencia con respecto a la conexión total de la naturaleza en cuyo seno aparecen, actúan y luego desaparecen, así como de la dependencia en que el estudio de la realidad histórico-social se halla con respecto al conocimiento de la naturaleza. A tenor de ello se puede también determinar el grado de justificación que corresponde a las teorías de Comte y de Herbert Spencer acerca de la posición que ocupan estas ciencias en la jerarquía total del saber establecida por ellos. Puesto que esta obra tratará de fundamentar la autonomía relativa de las ciencias del espíritu, tendrá que desarrollar, como otro aspecto de su posición en el conjunto de las ciencias, el sistema de dependencias en virtud del cual están condicionadas por el conocimiento de la naturaleza y constituyen, en consecuencia, el eslabón último y supremo en la estructura que se levanta sobre los

fundamentos matemáticos. Los hechos del espíritu constituyen el límite superior de los hechos de la naturaleza y estos últimos representan las condiciones inferiores de la vida espiritual. Debido precisamente al hecho de que el reino de las personas, o la sociedad e historia humanas, es la manifestación más alta del mundo de la experiencia terrena, su conocimiento requiere, en innumerables puntos, el del sistema de supuestos que para su desarrollo encierra el conjunto de la naturaleza.

Ciertamente, el hombre, en virtud de su posición en el nexo causal de la naturaleza, que acabamos de exponer, se halla condicionado por ésta en un *doble respecto*.

La unidad psico-física, como vimos, recibe constantemente, por medio del sistema nervioso, influencias del curso general de la naturaleza y reacciona a su vez sobre él. Es propio de su naturaleza, sin embargo, que los efectos que parten de ella se den preferentemente en forma de acción orientada por fines. Así, pues, para esta unidad psicofísica el curso de la naturaleza y su índole puede servir, por una parte, de guía con respecto a la configuración de los fines, pero, por otra parte, resulta también codeterminante para ella en la medida en que constituye un sistema de medios para el logro de dichos fines. Y, en consecuencia, cuando *queremos*, cuando actuamos sobre la naturaleza, precisamente porque no somos fuerzas ciegas, sino voluntades que adoptan sus fines reflexivamente, estamos dependiendo de la conexión natural. Así, pues, las unidades psicofísicas se hallan en una doble dependencia respecto del curso de la naturaleza. Por una parte, como sistema de causas, este curso condiciona, a partir de la posición de la Tierra en la totalidad cósmica, la realidad histórico-social, y el gran problema de la relación entre el nexo natural y la libertad en el seno de dicha realidad se descompone, para el investigador empírico, en innumerables cuestiones particulares concernientes a la relación entre hechos del espíritu e influencias de la naturaleza. Pero, por otra parte, de los fines de este reino personal surgen reacciones sobre la naturaleza, sobre la Tierra, que el hombre considera en este sentido como su morada, en la que se afana por acomodarse, y también estas reacciones se vinculan a la utilización del nexo de las leyes naturales. Todos los fines residen para el hombre exclusivamente en el seno del proceso espiritual, ya que sólo en éste le es presente algo; pero el fin busca sus medios en la conexión de la naturaleza. El cambio que el poder creador del espíritu ha producido en el mundo externo es a menudo imperceptible, y sin embargo sólo en él descansa la mediación por la cual el valor así creado es también presente para otros. Como los escasos pliegos que, residuo material del profundo trabajo intelectual de los antiguos en torno al supuesto de un movimiento de la Tierra, cayeron en manos de Copérnico y se convirtieron en el punto de partida de una revolución en nuestra visión del mundo.

En este punto podemos advertir lo relativo de esta demarca-

ción entre ambas clases de ciencias. Polémicas como las que tuvieron lugar en torno a la posición de la lingüística general son estériles. En los dos puntos de transición que conducen del estudio de la naturaleza al de lo espiritual, aquellos en que el nexo natural influye sobre el desarrollo de lo espiritual y aquellos otros en que recibe el influjo de éste o constituye el lugar de paso para la influencia ejercida sobre otro espíritu, se mezclan en general conocimientos de ambas clases. Los conocimientos de las ciencias naturales se mezclan con los de las ciencias del espíritu. Y sin duda, y en virtud de la doble relación en que el curso natural condiciona la vida del espíritu, en esta confluencia se entreteje a menudo el conocimiento del influjo configurador de la naturaleza con la constatación de la influencia que ésta ejerce como material de la acción humana. Así, del conocimiento de las leyes naturales de la formación del sonido se deduce una parte importante de la gramática y de la teoría musical, y a su vez el genio lingüístico o musical se halla vinculado a estas leyes naturales, por lo que el estudio de sus producciones está condicionado por la comprensión de esta dependencia.

En este punto podemos comprender además que el conocimiento de las condiciones presentes en la naturaleza, cuya explicación es tarea de la ciencia natural, constituye en amplia medida la base para el estudio de los hechos espirituales. Al igual que sucede con el desarrollo del individuo, el despliegue de la especie humana sobre la Tierra y la conformación de sus destinos en la historia se hallan condicionados por el conjunto del nexo cósmico. Las guerras constituyen, por ejemplo, un elemento capital de toda historia, puesto que ésta, como historia política, ha de ocuparse de la voluntad de los estados, pero ésta se presenta en forma de armas y se impone mediante ellas. La teoría de la guerra depende en primer término del conocimiento de lo físico, que ofrece a las voluntades en pugna apoyo y medios. La guerra, en efecto, persigue el fin de imponer nuestra voluntad al enemigo contando con los medios de la fuerza física. Esto trae consigo que el enemigo sea empujado, sobre la línea que conduce a la indefensión —que representa el objetivo teórico del acto de fuerza llamado guerra—, hasta el punto en que su situación sea más desventajosa que el sacrificio que se le pide y sólo pueda ser cambiada por otra aún más desventajosa. En este gran cálculo las condiciones y medios físicos son, pues, los números más importantes para la ciencia, los que absorben sobre todo su atención, mientras que hay muy poco que decir sobre los factores psíquicos.

En primer lugar, las ciencias del hombre, de la sociedad y de la historia tienen como base las ciencias de la naturaleza en la medida en que las unidades psicofísicas sólo pueden estudiarse con ayuda de la biología, pero además, y en segundo lugar, en la medida en que la naturaleza es el medio en el que tiene lugar su desarrollo y su actividad teleológica, encaminada en gran parte al

dominio de aquélla. En el primer aspecto, la base está constituida por las ciencias del organismo y en el segundo por las de la naturaleza inorgánica, preferentemente. Y la conexión explicativa entre ambos campos consiste, en primer lugar, en que esas condiciones naturales determinan el desarrollo y el despliegue de la vida espiritual sobre la superficie terrestre y, en segundo lugar, en que la actividad teleológica del hombre se halla vinculada a las leyes de la naturaleza y condicionada por su conocimiento y aplicación. Por ello la primera relación muestra únicamente la dependencia del hombre con respecto a la naturaleza, mientras que la segunda incluye esta dependencia sólo como la otra cara de la historia de su creciente dominio sobre la tierra. Esa parte de la primera relación que abarca las relaciones del hombre con la naturaleza circundante ha sido sometida por Ritter a un método comparado. Lúcidos atisbos, en especial su estimación comparativa de los continentes según la articulación de sus contornos, parecen sugerir una predestinación en la historia universal vinculada a las circunstancias espaciales de la tierra. Sin embargo, los trabajos posteriores no han confirmado esta intuición, pensada por el propio Ritter como una teleología de la historia universal y puesta por Buckle al servicio del naturalismo: en lugar de la idea de una dependencia uniforme del hombre con respecto a las condiciones naturales, aparece una representación más cautelosa según la cual la lucha de las fuerzas ético-espirituales con las condiciones del espacio inerte ha ido debilitando constantemente entre los pueblos históricos, por oposición a los pueblos sin historia, esa relación de dependencia. Así, pues, también en este campo se ha afirmado una ciencia autónoma de la realidad histórico-social, que utiliza en la explicación las condiciones naturales. Pero la otra relación muestra, con la dependencia que conlleva la adaptación a las condiciones, el dominio del espacio por las ideas científicas y la técnica, unidas de tal modo que la humanidad, a lo largo de su historia, alcanza el dominio precisamente por medio de la subordinación. *Natura enim non nisi parendo vincitur.*[4]

Sin embargo, el problema de la relación entre las ciencias del espíritu y el conocimiento de la naturaleza sólo podrá considerarse resuelto cuando se resuelva a su vez la oposición, que constituía nuestro punto de partida, entre la perspectiva trascendental, según la cual la naturaleza se halla bajo las condiciones de la conciencia, y la perspectiva empírico-objetiva, según la cual la evolución de lo espiritual se halla bajo las condiciones de la naturaleza en su conjunto. Esta tarea constituye un aspecto del problema del conocimiento. Si este problema se circunscribe al ámbito de las ciencias del espíritu, no parece imposible una solución que convenza a todos. Sus condiciones serían las siguientes: demostración de la realidad objetiva de la experiencia interna; verifica-

4. *Baconis aphorismi de interpretatione naturae et regno hominis*, Aph. 3.

ción de la existencia de un mundo externo; además, en este mundo externo existen hechos y seres espirituales en virtud de un proceso por el que le transferimos nuestra interioridad; al igual que el ojo cegado por haber mirado al sol repite su imagen en los más diversos colores y en los más diversos lugares del espacio, así también nuestra aprehensión multiplica la imagen de nuestra vida interior y la sitúa, con múltiples modificaciones, en distintos lugares de la naturaleza que nos rodea; este proceso, sin embargo, se puede exponer y justificar lógicamente como un argumento por analogía que, partiendo de esta vida interior que originariamente sólo a nosotros se nos da de forma inmediata, concluye, por medio de la idea de las expresiones y manifestaciones a ella vinculadas, la presencia de algo afín a sí misma que subyace y corresponde a las manifestaciones similares que se dan en el mundo externo.

Sea lo que fuere la naturaleza en sí misma, el estudio de las causas de lo espiritual puede darse por satisfecho con el hecho de que en cada caso sus manifestaciones pueden considerarse y utilizarse como signos de lo real y sus uniformidades de coexistencia y sucesión como un signo de tales uniformidades en lo real. Pero si penetramos en el mundo del espíritu e investigamos la naturaleza en tanto que es contenido del espíritu y se halla entretejida con la voluntad como fin o como medio, entonces la naturaleza es para el espíritu precisamente lo que es dentro de él, y lo que en sí misma pueda ser es aquí algo totalmente indiferente. Es suficiente con que, tal como se le da al espíritu, pueda éste contar, en sus propias acciones, con su conformidad a leyes y gozar de la hermosa ilusión de su existencia.

IV. *Visiones de conjunto de las ciencias del espíritu.*

Hemos de intentar ofrecer a quien se interna en esta obra acerca de las ciencias del espíritu una visión preliminar del ámbito constituido por esta otra mitad del *globus intellectualis*, para determinar así la tarea que nos proponemos llevar a cabo.

Las ciencias del espíritu no se han constituido todavía como un todo ni presentan tampoco un nexo en el que las verdades particulares estarían ordenadas según sus relaciones de dependencia con respecto a otras verdades y a la experiencia.

Estas ciencias han crecido en la praxis misma de la vida, se han desarrollado por las exigencias de la formación profesional, por lo que la sistemática de las facultades que se hallan al servicio de esa formación representa la forma espontánea y natural de su estructura. Sus primeros conceptos y reglas, en efecto, se hallaron por lo general en el ejercicio de las funciones sociales mismas. Ihering ha demostrado cómo el pensamiento jurídico ha creado los conceptos fundamentales del derecho romano a través

de un trabajo espiritual consciente que se llevó a cabo en el marco de la vida jurídica misma. Asimismo, el análisis de las antiguas constituciones helénicas pone también de manifiesto en ellas los sedimentos de una admirable energía de pensamiento político consciente sobre la base de conceptos y principios claros. La idea fundamental según la cual la libertad del individuo descansa en su participación en el poder político y sin embargo dicha participación está regulada por el orden estatal a tenor de la aportación del individuo a la totalidad, ha sido en un principio la guía del arte político, y sólo más tarde será desarrollada en un marco científico por los grandes teóricos de la escuela socrática. El avance hacia teorías científicas de amplio alcance se apoyaba entonces, sobre todo, en la necesidad de la formación profesional de las capas dirigentes. De este modo, a partir de las tareas que exigía una instrucción política superior surgieron en Grecia, en la época de los sofistas, la retórica y la política, y la historia de la mayor parte de las ciencias del espíritu entre los pueblos modernos muestra el influjo dominante de esta misma relación fundamental. La literatura de los romanos sobre su propia comunidad recibió su articulación más antigua al desarrollarse en forma de instrucciones para los sacerdotes y para los diversos magistrados.[5] Por ello la sistemática de aquellas ciencias del espíritu que encierran los fundamentos para la formación profesional de los órganos rectores de la sociedad, así como la exposición de dicha sistemática en enciclopedias, han surgido, en última instancia, de la necesidad de una visión de conjunto que abarque lo necesario para semejante formación, y la forma más natural de tales enciclopedias será siempre, como Schleiermacher ha mostrado magistralmente en el caso de la teología, aquella que articule el conjunto con plena conciencia de esa finalidad. Teniendo presentes estas condiciones restrictivas, aquel que penetre en las ciencias del espíritu encontrará en tales obras enciclopédicas una perspectiva global de algunos grupos destacados de estas ciencias.[6]

Del seno de la filosofía han surgido intentos de superar tales aportaciones, descubriendo la articulación global de las ciencias que tienen como objeto la realidad histórico-social. En la medida en que trataron de deducir esa articulación partiendo de principios metafísicos, han sufrido el destino de toda metafísica. Ya Bacon se sirvió de un método mejor al poner en relación las cien-

5. MOMMSEN, *Röm. Staatsrecht*, I, pp. 3 y ss.

6. A los fines de una visión de conjunto, así condicionada, sobre campos parciales de las ciencias del espíritu podemos remitir al lector a las siguientes enciclopedias: MOHL, *Enzyklopädie der Staatswissenschaften*. Tubinga, 1859. Segunda edición corregida, 1872 (tercera edición, 1881). Ver también su recensión global y juicio sobre otras enciclopedias en su *Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, vol. I, pp. 111-164. WARNKÖNING, *Juristische Enzyklopädie oder organische Darstellung der Rechtswissenschaft*, 1853. SCHLEIERMACHER, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, Berlín, 1810. Segunda edición corregida, 1830. BOECKH, *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, editada por Bratuschek, 1877.

cias del espíritu entonces existentes con el problema del conocimiento empírico de la realidad y medir con este patrón tanto sus logros como sus defectos. Comenius se propuso, en su *Pansophia*, derivar la sucesión en que las verdades habían de presentarse en la enseñanza a partir de sus relaciones recíprocas de dependencia interna y, al haber descubierto, en oposición al erróneo concepto de educación formal, la idea fundamental de una futura instrucción pública (que, por desgracia, sigue siendo futura), puso las bases de una adecuada articulación de las ciencias mediante el principio de dependencia recíproca de las verdades. Cuando Comte sometió a investigación las relaciones entre esta relación de dependencia lógica de unas verdades con respecto a otras y la relación histórica de la sucesión en que aparecen, puso las bases de una verdadera filosofía de las ciencias. Concibió como meta de su gran obra la constitución de las ciencias de las realidades histórico-sociales y de hecho su obra generó un fuerte movimiento en esa dirección; Mill, Littré, Herbert Spencer, han recogido el problema de la estructura de las ciencias histórico-sociales.[7] Estos trabajos ofrecen al que se inicia en las ciencias del espíritu una perspectiva completamente distinta de la que adopta la sistemática de los estudios profesionales. Sitúan las ciencias del espíritu en el contexto del conocimiento, abarcan el problema de estas ciencias en toda su amplitud y aportan su solución en una construcción científica que comprende toda la realidad histórico-social. Sin embargo, henchidos de ese audaz afán de construcción científica que predomina hoy entre los ingleses y los franceses, carentes de este sentimiento íntimo de la realidad histórica que sólo se forma a partir de un largo trato con ella en la investigación especializada, estos positivistas han sido incapaces de hallar para sus trabajos ese punto de partida preciso que hubiese correspondido a su principio de vinculación entre las ciencias particulares. Hu-

7. Una visión global de los problemas de las ciencias del espíritu según la conexión interna en que se hallan desde el punto de vista metódico y en la que, en consecuencia, puede producirse su solución se hallará en Auguste COMTE, *Cours de philosophie positive 1830-1842*, del vol. IV al VI. Sus obras posteriores, que implican un punto de vista diferente, no pueden servir a este fin. El más importante esbozo del sistema de las ciencias, en un sentido opuesto al de Comte, es el de Herbert SPENCER. A su primer ataque a Comte en SPENCER, *Essays*, primera serie, 1858, siguió una exposición más detallada en *The classification of the sciences*, 1864 (*cf.* la defensa de Comte en Littre, *Auguste Comte et la philosophie positive*). La exposición acabada de la articulación de las ciencias del espíritu la ofrece sin embargo su sistema de filosofía sintética, del que aparecieron, primero, los *Principios de psicología* en 1855; a ellos siguieron, a partir de 1876, los principios de sociología (en relación con la obra *Descriptive Sociology*); y la parte final, los principios de la ética (con respecto a la cual declara que la considera como «aquella parte para la cual todas las anteriores no constituyen sino las bases») trata en un primer volumen, de 1879, los «Hechos de la ética». Al lado de este intento de constitución de la teoría de la realidad histórico-social cabe destacar también el de John Stuart Mill, que se contiene en el libro sexto de su *Lógica*, que se ocupa de la lógica de las ciencias del espíritu o ciencias morales, así como en su obra *Auguste Comte y el positivismo*, 1865.

biesen debido comenzar su trabajo investigando en profundidad la arquitectónica del inmenso edificio de las ciencias positivas del espíritu, ampliado constantemente por agregación, modificado desde dentro sin cesar, generado lentamente a través de milenios, comprendiéndolo a través del ahondamiento en su plan de construcción y haciendo así justicia a la multiformidad con que estas ciencias se han desarrollado de hecho, con una visión sana para la razón en la historia. Han erigido un edificio de emergencia, no más consistente que las temerarias especulaciones sobre la naturaleza de un Schelling y un Oken. Y así ha ocurrido que la filosofía alemana del espíritu, desarrollada a partir de un principio metafísivo, como es el caso en Hegel, Schleiermacher y el Schelling tardío, ha utilizado la herencia de las ciencias positivas del espíritu con una visión más profunda que la que hallamos en los trabajos de estos filósofos positivos.

Otros intentos de articulación amplia en el campo de las ciencias del espíritu han partido en Alemania de la profundización en las tareas de las ciencias políticas, lo que ha condicionado desde luego una unilateralidad en el punto de vista.[8]

Las ciencias del espíritu no forman una totalidad cuya constitución lógica sería análoga a la articulación del conocimiento de la naturaleza; su conexión se ha desarrollado de otro modo y debe considerarse tal como ha crecido históricamente.

V. *Su material*

El material de estas ciencias está constituido por la realidad histórico-social en la medida en que se ha conservado como noticia histórica en la conciencia de la humanidad y en la medida en que se ha hecho accesible a la ciencia como noticia acerca del estado actual de la sociedad. Aunque este material es inmenso, su carácter incompleto es, sin embargo, evidente. Intereses que no corresponden en absoluto a las necesidades de la ciencia, condiciones de la transmisión que no guardan tampoco relación alguna con ellas, han determinado el repertorio de nuestras noticias sobre la historia. Desde la época en que, reunidos alrededor de la hoguera de campaña, miembros de una tribu y compañeros de armas relataban las hazañas de sus héroes y los orígenes divinos de su tribu, el enérgico interés de los vivientes ha destacado y conser-

8. El punto de partida lo constituyeron las dicusiones sobre el concepto de sociedad y las tareas de las ciencias sociales, en las que se buscaba un complemento de las ciencias políticas. El impulso inicial provino de L. STEIN, *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich*, 2a. ed., 1848, y R. MOHL, Tüb. Zeitschr. für Staatsw., 1851. Se continúa en su *Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, vol. I, 1855, pp. 67 y ss.: Ciencias políticas y ciencias sociales. Destacamos, por su carácter especialmente notable, dos ensayo de articulación: STEIN, *System der Staatswissenschaft*, 1852, y SCHÄFFLE, *Bau und Leben des sozialen Körpers*, 1875 y ss.

vado hechos, excluyéndolos del oscuro fluir de la vida cotidiana de los hombres. El interés propio de una época posterior y los azares históricos han decidido cuáles de estos hechos habían de llegar hasta nosotros. La historiografía, como arte libre de la narración, abarca y sintetiza una parte aislada de esta totalidad inmensa, parte que parece digna de interés desde algún punto de vista. A ello se añade el hecho de que la sociedad actual vive, por así decir, sobre los sedimentos y las ruinas del pasado; la decantación del trabajo cultural en el lenguaje y las supersticiones, en las costumbres y en el derecho, así como, por otra parte, en cambios materiales que exceden a los testimonios, encierra una tradición que protege de modo inestimable estos testimonios. Sin embargo, su conservación ha venido también determinada por la acción de la coyuntura histórica. Un estado del material que corresponda a las exigencias científicas puede hallarse en dos únicos puntos. El curso de los movimientos espirituales en la Europa moderna se ha conservado con suficiente integridad en los escritos que son parte de esos mismos movimientos. Y los trabajos de la estadística posibilitan, dentro del reducido espacio y del pequeño grupo de países en que se han aplicado, una visión numéricamente controlada de los hechos sociales abarcados por ellos, permitiendo así lograr una base exacta para el conocimiento de la situación social en esa época.

La imposibilidad de abarcar en una visión de conjunto el nexo de este material inmenso se añade además a estas lagunas, e incluso ha contribuido no poco a aumentarlas. Cuando el espíritu humano comenzó a someter la realidad a su pensamiento, se orientó en primer lugar, llevado por el asombro, hacia el cielo; esa bóveda situada sobre nosotros, que parece descansar sobre el círculo del horizonte, atraía su atención: era como un todo espacial conexo que rodeaba al hombre siempre y por todas partes; de este modo, la búsqueda de orientación en el seno de ese edificio cósmico constituyó el punto de partida de la investigación científica, tanto en los países orientales como en Europa. El cosmos de los hechos espirituales, en toda su inmensidad, no es visible salvo para el espíritu compilador del investigador; se destaca en algunas de sus partes cuando algún erudito enlaza hechos, los examina y constata: se va elaborando entonces en el interior del ánimo. Por ello, una primera labor de amplio alcance de las ciencias del espíritu la constituye el examen crítico de lo transmitido, la constatación de los hechos y su compilación. Una vez que la filología ha desarrollado una técnica modélica para trabajar con el material más difícil y más hermoso de la historia, la antigüedad clásica, ese trabajo se lleva a cabo, en parte, en innumerables investigaciones particulares y, en parte, representa un elemento de investigaciones de mayor alcance. El marco de esta pura descripción de la realidad histórico-social cuyo objeto es la distribución de lo espiritual y sus diferencias en el tiempo y en el espacio,

basándose en la física terrestre y en la geografía, sólo puede adquirir la necesaria claridad recurriendo a medidas espaciales precisas, a proporciones numéricas, a determinaciones cronológicas, establecidas todas ellas con el auxilio de la representación gráfica. La mera compilación y clasificación del material desemboca poco a poco en una elaboración y articulación intelectual del mismo.

VI. *Tres clases de oraciones en ellas*

Las ciencias del espíritu, tal como son y como obran en virtud de la razón del objeto mismo que ha tomado parte activa en su historia (y no como las desean los osados arquitectos que pretenden construirlas de nuevo) combinan tres clases distintas de oraciones. Una de ellas expresa algo real que se da en la percepción; contiene el elemento histórico * del conocimiento. Una segunda clase de oraciones desarrolla el comportamiento uniforme de ciertos contenidos parciales de esa realidad, aislados mediante la abstracción: constituye un elemento teórico de las mismas. La última clase expresa juicios de valor y prescribe reglas: en ella se contiene el elemento práctico de las ciencias del espíritu. Hechos, teoremas, juicios de valor y reglas: de estas tres clases de oraciones se componen estas ciencias. Y la relación entre las orientaciones histórica,* teórico-abstracta y práctica atraviesa como una condición fundamental todo el campo de las ciencias del espíritu. La aprehensión de lo singular, de lo individual, representa en ellas (puesto que son la refutación constante del principio de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*) un fin en sí misma, al igual que el desarrollo de uniformidades abstractas. Desde su primera raíz en la conciencia hasta sus cimas más altas, el nexo de juicios de valor e imperativos es independiente del que constituyen las dos primeras clases. La relación recíproca de estas tres tareas en la conciencia pensante sólo puede desarrollarse en el curso del análisis gnoseológico (o, en términos más amplios, de la autognosis). En cualquier caso, las afirmaciones sobre la realidad se hallan también separadas, desde la raíz, de los juicios de valor y los imperativos: nacen así dos tipos de oraciones primariamente distintos. Y al mismo tiempo hay que reconocer que esta diversidad en el seno de las ciencias del espíritu tiene como consecuencia la existencia en ellas de una doble conexión. Tal como se han desarrollado, esas ciencias contienen, junto al conocimiento de lo que es, la conciencia del nexo entre juicios de valor e imperativos como aquello en lo cual se enlazan valores, ideales, reglas, ten-

* El término «histórico» ha de entenderse aquí en su sentido primitivo de «descriptivo». *(N. del t.)*

* Ver nota anterior.

dencias a configurar el futuro. Un juicio político que desaprueba una institución no es verdadero o falso, sino correcto o incorrecto en cuanto que se valora su dirección, su objetivo; por el contrario, un juicio político que aclare las relaciones de esa institución con otras puede ser ya verdadero o falso. Sólo en la medida en que estas consideraciones presidan la teoría de la proposición, de la oración y del juicio podrá surgir un fundamento genoseológico que, en lugar de constreñir y mutilar así la realidad de las ciencias del espíritu para acoplarlas a la estrechez de un conocimiento de uniformidades por analogía con la ciencia natural, permita por el contrario comprenderlas y fundamentarlas tal como se han desarrollado.

VII. *La segregación de las ciencias particulares a partir de la realidad histórico-social*

Los fines de las ciencias del espíritu —aprehender lo singular, lo individual de la realidad histórico-social, conocer las uniformidades que operan en su formación, establecer los objetivos y reglas de su configuración ulterior— pueden alcanzarse únicamente por medio de los recursos del pensamiento, por medio del análisis y la abstracción. La expresión abstracta en la que se prescinde de determinados aspectos de los hechos para desarrollar otros no es el objetivo último y exclusivo de estas ciencias, pero sí su instrumento indispensable. Si bien el conocimiento abstracto no debe diluir en sí la independencia de los restantes fines en estas ciencias, tampoco el conocimiento histórico y teorético ni el desarrollo de las reglas que dirigen de hecho la sociedad pueden prescindir de ese conocimiento abstracto. La pugna entre la escuela histórica y la abstracta surgió porque esta última cometió el primer error, mientras que la escuela histórica cayó en el segundo. Toda ciencia particular nace únicamente mediante el artificio de destacar un contenido parcial de la realidad histórico-social. Hasta la misma historia prescinde de aquellos rasgos de la vida individual y social que, en la época que expone, son iguales a los de todas las demás épocas; su mirada se dirige a lo distintivo y singular. El historiador puede tal vez engañarse a este respecto, ya que semejante dirección de la mirada produce ya la selección de los rasgos en sus mismas fuentes; pero quien compare la aportación efectiva del historiador con todo el conjunto de hechos que constituyen la realidad histórico-social no podrá por menos de reconocerlo. De aquí resulta el importante principio según el cual toda ciencia particular conoce la realidad histório-social sólo de modo relativo, concebida conscientemente en su relación con las demás ciencias del espíritu. La articulación de estas ciencias, su sano crecimiento dentro de su especialización, se vincula por tanto al conocimiento de la relación que cada una de sus

verdades guarda con el conjunto de la realidad en que están comprendidas, así como a la conciencia constante de la abstracción en virtud de la cual tales verdades existen y del limitado valor cognoscitivo que poseen debido a su carácter abstracto.

Podemos señalar ahora cuáles son las divisiones fundamentales mediante las cuales las ciencias particulares del espíritu han tratado de dominar su gigantesco objeto.

VIII. *Ciencias del individuo como elemento de esta realidad*

El análisis encuentra en las necesidades de vida, en los individuos psicofísicos, los elementos que componen la sociedad y la historia, y el estudio de estas unidades de vida forma el grupo más fundamental de ciencias del espíritu. En el caso de las ciencias de la naturaleza, la apariencia sensible de cuerpos de diversa magnitud que se mueven en el espacio, se expanden y crecen, se contraen y disminuyen, y en los que se producen cambios de estado, es lo que se ofrece como punto de partida de sus investigaciones. Sólo poco a poco van obteniendo estas ciencias ideas más adecuadas sobre la constitución de la materia. En este punto se da una relación mucho más favorable entre la realidad histórico-social y la inteligencia. A esta última se le ofrece de modo inmediato la unidad que representa el elemento de la intrincada estructura de la sociedad, mientras que semejante unidad ha de ser inferida en el caso de las ciencias naturales. Los sujetos a los que el pensamiento, según su ley inquebrantable, une los predicados mediante los cuales tiene lugar todo conocimiento, son, en las ciencias naturales, elementos obtenidos sólo de manera hipotética, mediante una disgregación de la realidad externa, mediante una desintegración y dispersión de las cosas; en las ciencias del espíritu, en cambio, tales sujetos constituyen unidades reales, que se dan como hechos en la experiencia interna. La ciencia natural construye la materia partiendo de partículas elementales incapaces de existencia independiente y pensables únicamente como elementos de las moléculas; las unidades que interactúan en el conjunto sorprendentemente intrincado de la historia y de la sociedad son individuos, totalidades psicofísicas, cada una de las cuales se distingue de las demás y constituye un mundo por sí misma. El mundo, en efecto, no existe más que en la representación de semejante individuo. Esta inmensidad de un todo psicofísico, en la que se contiene también en último término la inmensidad de la naturaleza, puede esclarecerse en el análisis del mundo de la representación, en el cual se construye una intuición singular a partir de sensaciones y representaciones, pero luego, cualquiera que sea el cúmulo de elementos de que se componga, esta intuición interviene a su vez como un elemento en la unión y separación consciente de las representaciones. Y esa singularidad de cada uno

de estos individuos que actúan en un punto cualquiera del inmenso cosmos espiritual puede rastrearse, a tenor del principio *individuum est ineffabile*, en sus elementos particulares, sólo mediante lo cual llega a conocerse en toda su significación.

La teoría de estas unidades vitales psicofísicas es la antropología y la psicología. Su material está constituido por toda la historia y la experiencia de la vida, y las conclusiones extraídas del estudio de los movimientos psíquicos de masas van cobrando en ella una significación cada vez mayor. La utilización de toda la riqueza de los hechos que constituyen en general la materia de las ciencias del espíritu es algo que la verdadera psicología comparte tanto con las teorías de que hablaremos en seguida como con la historia. Pero hay que señalar a continuación que más allá de las unidades psíquicas que constituyen el objeto de la psicología no hay ningún hecho espiritual para nuestra experiencia. Ahora bien, como la psicología no abarca en modo alguno todos los hechos que forman el objeto de las ciencias del espíritu o (lo que viene a ser lo mismo) que la experiencia nos permite captar en las unidades psíquicas, resulta que la psicología sólo tiene por objeto un contenido parcial de lo que sucede en cada uno de los individuos. En consecuencia, sólo mediante la abstracción puede separarse de la ciencia total de la realidad histórico-social y únicamente puede desarrollarse en constante relación con ella. Ciertamente, la unidad psicofísica se halla cerrada en sí misma en virtud de que para ella sólo puede ser un fin aquello que está presente en su propia voluntad, sólo puede ser valioso aquello que se da como tal en su sentimiento y sólo real y verdadero lo que se acredita como cierto y como evidente ante su conciencia. Pero este todo así cerrado y cierto de sí mismo en la autoconciencia de su unidad sólo se destaca, por otra parte, en el contexto de la realidad social; su organización nos lo muestra recibiendo influencias desde fuera y reaccionando a su vez frente a ellas; todo su contenido no es sino una figura particular que aparece pasajeramente en medio del amplio contenido del espíritu en la historia y en la sociedad; es más, el rasgo supremo de su ser consiste en vivir en algo que no es él mismo. Así, pues, el objeto de la psicología es en todo momento únicamente el individuo que ha sido destacado del contexto vivo de la realidad histórico-social, de modo que esa ciencia está destinada a establecer mediante un proceso de abstracción las propiedades generales que las unidades psíquicas desarrollan en el seno de ese contexto. El hombre tal como es prescindiendo de la interacción en la sociedad, *antes de* ella, por decirlo así, no lo encuentra la psicología en la experiencia ni puede tampoco descubrirlo. Si tal cosa se diera, la estructura de las ciencias del espíritu se hubiese configurado de modo incomparablemente más simple. Hasta ese estrecho círculo de rasgos básicos, inciertamente expresables, que tendemos a atribuir al hom-

bre en y por sí mismo se encuentra sometida a la polémica irresuelta entre hipótesis violentamente enfrentadas.

Por lo tanto, podemos rechazar desde el principio un método que introduce la inseguridad en la estructura de las ciencias del espíritu al colocar hipótesis en sus cimientos. La relación de las unidades individuales con la sociedad ha sido tratada constructivamente por dos hipótesis contrapuestas. Desde que la concepción platónica del Estado como un hombre en gran escala se enfrentó al derecho natural de los sofistas, ambas teorías combaten entre sí en lo que respecta a la construcción de la sociedad, de modo semejante a lo que sucede con las teorías atomista y dinámica. Ciertamente, ambas teorías se van aproximando a medida que se desarrollan, pero la desaparición del antagonismo sólo será posible cuando se abandone el método constructivo que lo produjo, cuando las ciencias particulares de la realidad social se conciban como partes de un amplio método analítico y las verdades particulares como enunciados sobre contenidos parciales de dicha realidad. En este proceso analítico de investigación la psicología no puede desarrollarse, como ocurre con la primera de tales hipótesis, en forma de una exposición de la dotación inicial de un individuo separado del tronco histórico de la sociedad. Pues, por ejemplo, las relaciones básicas de la voluntad tienen sin duda el escenario de su acción en los individuos, pero no su fundamento explicativo. Semejante aislamiento de los individuos y su posterior composición mecánica, como método de construcción de la sociedad, representó el error fundamental de la antigua escuela iusnaturalista. La unilateralidad de esta dirección ha sido combatida, una y otra vez, por una unilateralidad en el sentido contrario. Esta última ha esbozado, frente a una composición mecánica de la sociedad, fórmulas que expresan la unidad del cuerpo social, destinadas a satisfacer así la otra mitad de la realidad. Una de estas fórmulas consiste en entender la relación del individuo con el Estado en el sentido de la relación de la parte con el todo, que sería anterior a la primera, como sucede en la teoría política de Aristóteles; otra de tales fórmulas la tenemos en la representación del Estado como un organismo animal bien articulado, que encontramos en los publicistas de la Edad Media y que ha sido defendida y desarrollada con mayor detalle por importantes escritores actuales; una tercera sería el concepto de un alma o espíritu de los pueblos. Sólo el antagonismo histórico justifica de modo provisional estos intentos de subordinar la unidad de los individuos en la sociedad a un concepto. El alma del pueblo carece de la unidad de la autoconciencia y de la acción que expresamos con el concepto de alma. El concepto de organismo sustituye un problema dado por otro y acaso, como ya ha observado J. St. Mill, la solución del problema de la sociedad pueda alcanzarse con anterioridad y con mayor perfección que la del problema del organismo animal; sin embargo, desde ahora podemos ya poner de ma-

nifiesto la extraordinaria diversidad de ambos tipos de sistemas, en los que funciones que se condicionan recíprocamente inciden a la vez en un resultado global. Por lo tanto, la relación de las unidades psíquicas con la sociedad no debe someterse a ninguna construcción. Categorías como unidad y pluralidad, todo y parte, no se pueden emplear para una construcción: aun cuando la exposición no pueda prescindir de ellas, no se debe olvidar que han tenido su origen vivo en la experiencia del individuo acerca de sí mismo y que, por lo tanto, no será posible, mediante su aplicación, explicar la vivencia que el individuo tiene de sí mismo en la sociedad mejor de lo que esa experiencia por sí misma es capaz de decir.

El hombre, entendido como un hecho que precedería a la historia y a la sociedad, es una ficción de la explicación genética; el hombre que es objeto de una sana ciencia analítica es el individuo como parte integrante de la sociedad. El difícil problema que la psicología ha de resolver consiste en el conocimiento analítico de las propiedades generales de este hombre.

Así concebidas, la antropología y la psicología constituyen la base de todo conocimiento de la vida histórica, así como de todas las reglas para la dirección y perfeccionamiento de la sociedad. Semejante base no consiste solamente en la profundización que el hombre lleva a cabo en la observación de sí mismo. Entre el historiador y sus fuentes, en las que pretende despertar formas a la vida, se interpone siempre un determinado tipo de naturaleza humana; también se interpone entre el pensador político y la realidad de la sociedad para la que trata de diseñar reglas de perfeccionamiento. La ciencia no pretende más que prestar adecuación y fecundidad a ese tipo subjetivo, se propone desarrollar proposiciones generales cuyo sujeto sea esa unidad individual y cuyos predicados serían todas las afirmaciones acerca de ella que puedan ser fecundas para comprender la sociedad y la historia. Esta tarea de la psicología y de la antropología implica una ampliación de su ámbito de estudio. Más allá de la investigación de uniformidades de la vida espiritual que ha desarrollado hasta ahora, habrá de conocer las diferencias típicas que se dan en el seno de la misma, someter a la descripción y al análisis la imaginación del artista y la disposición natural del hombre de acción y completar el estudio de las formas de la vida espiritual describiendo la realidad de su transcurso y de su contenido. Con ello se cubrirá la laguna existente hasta hoy en los sistemas de la realidad histórico-social entre la psicología, por una parte, y la estética, la ética, las ciencias políticas y la historia, por otra: un lugar ocupado hasta ahora por las generalizaciones inexactas de la experiencia de la vida, las creaciones de los poetas, los ensayos de los hombres de mundo sobre caracteres y destinos y las verdades generales indeterminadas que el historiador entreteje en su relato.

La psicología sólo podrá cumplir las tareas de semejante cien-

cia fundamental manteniéndose en los límites de una ciencia descriptiva que constata hechos y uniformidades en los hechos y diferenciándose con nitidez de la psicología explicativa, que pretende derivar todo el entramado de la vida espiritual valiéndose de ciertas hipótesis. Sólo ese método descriptivo podrá ofrecer a esta última un material preciso e imparcial que permita verificar las hipótesis psicológicas. Pero, sobre todo, sólo así las ciencias particulares del espíritu podrán lograr finalmente un fundamento sólido, mientras que hasta ahora aun las mejores exposiciones psicológicas no hacen sino construir hipótesis sobre otras hipótesis.

Veamos lo que se desprende de todo ello para el conjunto de nuestra exposición. Los resultados más simples que puede lograr el análisis de la realidad histórico-social se hallan en la psicología; ésta es, por lo tanto, la primera y más elemental de las ciencias particulares del espíritu y sus verdades representan, en consecuencia, el cimiento de la edificación ulterior. Pero dichas verdades encierran sólo un contenido parcial destacado de esa realidad y, por lo tanto, tienen como supuesto la relación con ella. Por consiguiente, sólo mediante una fundamentación gnoseológica se podrá aclarar la relación de la ciencia psicológica con las demás ciencias del espíritu y con la realidad misma de la que son contenidos parciales. En cuanto a la psicología misma, de su posición en el conjunto de las ciencias del espíritu se desprende que debe distinguirse, como ciencia descriptiva (concepto que habrá que desarrollar mejor en la fundamentación), de la ciencia explicativa, que, a tenor de su propia naturaleza, pretende someter los hechos de la vida espiritual a simples hipótesis.

La biografía es la presentación de una unidad psicofísica de vida. La memoria de la humanidad ha encontrado dignas de interés y de conservación muchas existencias individuales. Carlyle dijo una vez de la historia: «Un sabio recordar y un sabio olvidar: en eso consiste todo.» Lo singular de la existencia humana cautiva con mayor fuerza que cualquier otro objeto o generalización por el poder con que el individuo atrae hacia sí la mirada y el amor de otros individuos. El lugar de la biografía en la ciencia general de la historia corresponde al que ocupa la antropología entre las ciencias teóricas de la realidad histórico-social. Por ello el progreso de la antropología y el creciente conocimiento en su posición fundamental permitirá comprender también que la captación de la realidad entera de una existencia individual, su descripción natural en su medio histórico, representa un punto culminante de la historiografía, de no menos valor por la profundidad de su tarea que cualquier exposición histórica que elabore un material más amplio. En la biografía, la voluntad de un hombre, en su decurso y destino, se capta en su dignidad propia como fin en sí misma, y el biógrafo debe considerar al hombre *sub specie aeterni*, como él mismo se experimenta en ciertos momentos en los que entre él y la divinidad todo es envoltura, ropaje y medio

y en los que se siente tan cerca del cielo estrellado como de cualquier parte de la tierra. La biografía expone, pues, el hecho histórico fundamental en toda su pureza, plenitud y realidad. Y solamente el historiador que edifica la historia partiendo de estas unidades de vida, que trata de aproximarse al conocimiento de los estamentos, de las asociaciones y de las épocas mediante el concepto de tipo y de representación, que enlaza diversos cursos de vida entre sí valiéndose del concepto de las generaciones, podrá captar la realidad de una totalidad histórica en lugar de esas abstracciones muertas que, por lo general, se extraen de los archivos.

Si la biografía es un medio importante para el desarrollo progresivo de una verdadera psicología, encuentra por otra parte su fundamento en la situación de dicha ciencia. El verdadero método del biógrafo puede considerarse como la aplicación de la antropología y la psicología al problema de hacer viva y comprensible una unidad de vida en su desarrollo y destino.

Las reglas de la conducta personal en la vida han constituido en todas las épocas una rama más de la literatura; algunas de las obras más bellas y profundas de todas las literaturas están dedicadas a ese tema. Sin embargo, para que tales intentos adquieran carácter de ciencia, habrán de remitirse a la autognosis en torno a la conexión entre nuestro conocimiento de la realidad de la unidad vital y nuestra conciencia de las relaciones recíprocas de los valores que nuestra voluntad y nuestro sentimiento hallan en la vida.

En la frontera entre las ciencias de la naturaleza y la psicología se ha particularizado un campo de investigación llamado «psicofísica» por su genial iniciador y que se ha ampliado, mediante la cooperación de destacados investigadores, hasta constituir un proyecto de psicología fisiológica. Esta ciencia partió de la pretensión de establecer, lo más exactamente posible y sin entrar en la disputa metafísica sobre el cuerpo y el alma, las relaciones efectivas entre estos dos campos de fenómenos. Fechner situó en la base el concepto neutral de función en su sentido matemático, manteniéndolo en el más abstracto nivel imaginable, y puso la meta de esa ciencia en la constatación de las dependencias existentes, que se podían representar así en dos direcciones. El centro de sus investigaciones estaba constituido por la relación funcional entre estímulo y sensación. Sin embargo, si esta ciencia pretende rellenar por completo el hueco existente entre la fisiología y la psicología, si quiere abarcar todos los puntos de contacto entre la vida corporal y la vida psíquica y establecer entre la fisiología y la psicología el vínculo más completo y eficaz posible, se verá entonces forzada a integrar esa relación en la representación más amplia de la conexión causal de la realidad en su conjunto. Y, en efecto, la dependencia unilateral de los hechos y cambios psíquicos con respecto a los fisiológicos constituye el objeto principal de semejante psicología fisiológica. Estudia la dependencia de la

vida espiritual con respecto a su base corporal; investiga los límites en los cuales se puede demostrar semejante dependencia; y más tarde expone también los efectos de los cambios espirituales sobre los corporales. Así investiga la vida espiritual ocupándose de las relaciones que rigen entre la función fisiológica de los órganos de los sentidos y el proceso psíquico de sensación y percepción, las relaciones entre la aparición, desaparición y enlace de las representaciones, por un lado, y la estructura y funciones del cerebro, por otro, y, finalmente, las que existen entre el mecanismo reflejo y el sistema motor y de modo análogo, entre la formación de los sonidos, el lenguaje y los movimientos regulados.

IX. *Posición del conocimiento ante la conexión de la realidad histórico-social*

De este análisis de las unidades psicofísicas particulares se distingue aquel que tiene por objeto la totalidad de la realidad histórico-social. Franceses e ingleses han perfilado el concepto de una ciencia de conjunto que desarrollaría la teoría de esa totalidad, dándole el nombre de sociología. El conocimiento de la evolución social no puede separarse, en realidad, del conocimiento relativo al estado actual de la sociedad. Ambas clases de hechos se hallan conectados entre sí. El estado actual de la sociedad es el resultado del precedente y al mismo tiempo la condición del siguiente. El estado actual pertenece ya, en el siguiente, a la historia. Toda sección que nos muestre el estado de la sociedad en un momento dado ha de considerarse, pues, tan pronto como nos elevamos sobre el momento mismo, como un estado histórico. El concepto de sociedad puede utilizarse, por lo tanto, para designar esta totalidad en desarrollo.[9]

Esta sociedad, es decir, la realidad histórico-social en su conjunto, se halla frente al individuo como un objeto de examen mucho más intrincado y enigmático que nuestro propio organismo y sus partes más misteriosas, como el cerebro. La corriente del acontecer fluye en ella incontenibilemente, mientras que los individuos de los que se compone aparecen sobre el escenario de la vida para desaparecer a continuación. El individuo, pues, se encuentra en ella como un elemento en interacción con otros elementos. No ha construido este todo en el cual ha venido a nacer. De las leyes según las cuales los individuos interactúan en su seno

9. El concepto de sociología o de ciencia de la sociedad, tal como lo conciben, entre otros, Comte y Spencer, ha de distinguirse por completo del concepto de sociedad y de ciencia de la sociedad entre los teóricos alemanes del Estado, que distinguen, en la situación de una época determinada, entre sociedad y Estado, partiendo de la neceisdad de caracterizar la organización externa de la convivencia que constituye el supuesto y la base del Estado.

no conoce sino unas pocas, formuladas además de modo vago. Ciertamente, los procesos de los que él es consciente en todo su contenido mediante la percepción interna son los mismos que han construido, fuera de él, esa totalidad; pero su complicación es tan grande, tan diversas las condiciones naturales en que se presentan y tan limitados los instrumentos de medida y de experimentación, que el conocimiento de esa estructura de la sociedad se ha visto dificultado por obstáculos aparentemente insuperables. De aquí surge la diferencia entre nuestra relación con la sociedad y con la naturaleza. Los hechos y situaciones sociales no son comprensibles desde dentro, podemos reproducirlos en nosotros, hasta cierto punto, sobre la base de la percepción de nuestros propios estados, y acompañamos con amor y odio, con apasionada alegría, con todo el juego de nuestros afectos la visión y la representación del mundo histórico.

La naturaleza es muda para nosotros. Sólo el poder de nuestra imaginación derrama sobre ella un centelleo de vida e interioridad. Si es que somos un sistema de elementos corpóreos que se halla en interacción con ella, en cualquier caso ninguna percatación interna acompaña el juego de esa interacción. A ello se debe también que la naturaleza pueda tener para nosotros la expresión de una impasible serenidad. Esta expresión desaparecería si percibiésemos en sus elementos, o nos viésemos forzados a representarnos en ellos el mismo juego cambiante de vida interior del que la sociedad se nos muestra henchida. La naturaleza nos es extraña, ya que para nosotros es algo externo, no interno. La sociedad es nuestro mundo. Vivimos el juego de interacciones que se da en ella con toda la fuerza de nuestro ser entero, pues percibimos en nosotros mismos desde dentro, con la más viva inquietud, las situaciones y fuerzas de los que está construido su sistema. Nos vemos obligados a adueñarnos de la imagen de sus estados en juicios de valor siempre vivos y a transformarla, al menos en la imaginación, con un impulso inquieto de nuestra voluntad.

Todo ello imprime al estudio de la sociedad ciertos rasgos fundamentales que lo distinguen drásticamente del estudio de la naturaleza. Las uniformidades que pueden establecerse en el campo de la sociedad se hallan, por su número, importancia y exactitud, muy por debajo de las leyes que se ha podido formular acerca de la naturaleza sobre el fundamento seguro de las relaciones en el espacio y las propiedades del movimiento. Los movimientos de los astros, no sólo de nuestro sistema planetario, sino de estrellas cuya luz tarda años en llegar a nuestros ojos, pueden considerarse sometidos a una ley tan sencilla como la de gravitación y calcularse con mucha anticipación. Las ciencias de la sociedad no son capaces de proporcionar semejante satisfacción al entendimiento. Las dificultades del conocimiento de una sola unidad psíquica se multiplican debido a la gran heterogeneidad y singularidad de estas unidades, que actúan conjuntamente en la sociedad, a la com-

plicación de las condiciones naturales a que están sometidas, a la acumulación de interacciones que se produce con la sucesión de muchas generaciones y que no permite derivar directamente de la naturaleza humana, tal como hoy la conocemos, los estados de épocas anteriores o deducir los estados actuales a partir de un tipo general de la misma. Y, sin embargo, todo ello queda más que compensado por el hecho de que yo mismo, que me conozco y vivo desde dentro, soy un elemento de ese cuerpo social y los demás elementos son semejantes a mí, por lo que puedo aprehenderlos igualmente en su interioridad. Comprendo la vida de la sociedad. El individuo es, por una parte, un elemento en las interacciones de la sociedad, un punto de cruce de los diversos sistemas de esas interacciones, que reacciona con voluntad y acción conscientes a las influencias de tales sistemas, y es también, al mismo tiempo, la inteligencia que contempla e investiga todo esto. El juego de las causas eficientes, carentes de alma para nosotros, es reemplazado aquí por el de las representaciones, sentimientos y motivos. La singularidad, la riqueza del juego de interacciones que aquí se manifiesta no tienen límites. Una cascada se compone de partículas homogéneas de agua que chocan entre sí; pero una sola frase, que no es más que un aliento de la boca, conmueve a toda la sociedad animada de un continente en virtud de un juego de motivos que se produce en unidades puramente individuales: tan diferente es la interacción que tiene lugar aquí, es decir, el motivo que surge en la representación, de cualquier otro tipo de causa. De aquí se desprenden otros rasgos distintivos fundamentales. La facultad de aprehensión que actúa en las ciencias del espíritu es el hombre entero; las grandes aportaciones que se dan en estas ciencias no nacen solamente de la simple fuerza de la inteligencia, sino también de la riqueza de la vida personal. Esta actividad espiritual se ve atraída y satisfecha por lo singular y lo fáctico que tiene lugar en este mundo del espíritu, sin que el conocimiento de la conexión total haya de ser un fin adicional, e igualmente la tendencia práctica hacia el enjuiciamiento, el ideal, la regla, se enlaza en ella con la aprehensión teórica.

De estas circunstancias fundamentales resultan para el individuo, con respecto a la sociedad, dos puntos de arranque de su reflexión. Por una parte, lleva a cabo su actividad en el marco de esta totalidad de modo consciente, elabora reglas para ellas y busca sus condiciones en el contexto del mundo espiritual. Pero, por otra parte, se comporta como una inteligencia contemplativa y pretende abarcar esa totalidad en su conocimiento. De este modo, las ciencias de la sociedad han surgido, por una parte, de la conciencia del individuo sobre su propia actividad y sobre las condiciones de la misma; por esta vía se formaron en un principio la gramática, la retórica, la lógica, la estética, la ética y la jurisprudencia; y a ello se debe que su posición en el conjunto de las ciencias del espíritu oscile entre el análisis y la formulación de

reglas cuyo objeto es la actividad del individuo y el análisis y reglas referidas a todo un sistema social. Aunque la política, sobre todo en sus comienzos, tuvo también este mismo interés, a él se unió ya el interés por una visión de conjunto de los cuerpos políticos. La historiografía surgió exclusivamente de la necesidad de una visión amplia, libre, contemplativa, movida interiormente por el interés por lo humano. Pero a medida que las distintas profesiones se iban articulando en su diversidad creciente dentro de la sociedad, a medida que la preparación técnica para las mismas iba desarrollando y abarcando más y más teorías, estas teorías técnicas, movidas por sus necesidades prácticas, iban penetrando cada vez más profundamente en la naturaleza de la sociedad; el interés del conocimiento fue cobrando poco a poco la forma de verdaderas ciencias que, al lado de sus finalidades prácticas, trabajaban conjuntamente en la tarea de conocer la realidad histórico-social.

La división de las ciencias particulares de la sociedad, por lo tanto, no se llevó a cabo mediante un artificio del entendimiento teórico, que hubiese intentado resolver el problema que le planteaba el hecho del mundo histórico-social mediante un análisis metódico del objeto a investigar, sino que fue obra de la vida misma. Cuantas veces se produjo la delimitación de un campo de actividad social, que llevaba consigo una agrupación de los hechos a los que se refería la actividad del individuo, se dieron las condiciones bajo las que podía nacer una teoría. Así, el gran proceso de diferenciación de la sociedad en el que ha nacido su estructura, asombrosamente complicada, llevaba ya en sí mismo las condiciones y al mismo tiempo las necesidades en cuya virtud se llevó a cabo el reflejo de una teoría de todo círculo de vida que cobraba en su seno una relativa independencia. De este modo, la sociedad, en la que, como en la más poderosa de las máquinas, cada una de las ruedas y cilindros opera según sus cualidades y tiene, sin embargo, su función en el todo, se nos muestra completamente, hasta cierto grado, en la yuxtaposición y el engranaje de tan diversas teorías.

En el seno de las ciencias positivas del espíritu no se sintió en un principio la necesidad de establecer las relaciones de esas teorías particulares entre sí y con el contexto más amplio de la realidad histórico-social, cuyos aspectos parciales consideraba por separado cada una de ellas. Más tarde, la filosofía del espíritu, de la historia, de la sociedad, cada una por su lado, han tratado de llenar este vacío, y vamos a señalar las razones por las que no han logrado la consistencia de ciencias que se desarrollan de modo constante y seguro. Así, pues, las ciencias auténticas y acabadas se destacan individualmente y con ligeros vínculos recíprocos sobre el amplio trasfondo de ese gran hecho que es la realidad histórico-social. Su posición se halla determinada sólo por

su relación con este hecho vivo y con la exposición descriptiva del mismo, y no por su relación con una ciencia general.

X. *El estudio científico de la articulación natural de la humanidad y de los diversos pueblos*

Esta exposición descriptiva, que podríamos llamar erudición histórica y social en el más amplio sentido de la palabra, abarca los complejos hechos del mundo espiritual en su conexión, tal como ésta se recoge en el arte de la historiografía y en la estadística actual. Ya vimos cómo la mera recopilación y examen del material en una abigarrada pluralidad de trabajos se transforma poco a poco en ciencia con el continuo crecimiento de la elaboración intelectual. Destacamos expresamente la significación autónoma y la posición de la historiografía en este contexto, entre la recopilación de hechos y la extracción de lo homogéneo a partir de ellos hasta la constitución de una teoría determinada. Era para nosotros un arte, porque en ella, lo mismo que en la fantasía del artista, lo universal se contempla en lo particular, sin que se segregue de éste por abstracción y se exponga por sí mismo, como sucede en la teoría. Lo particular se ve en ella impregnado y configurado por la idea en el espíritu del historiador, y allí donde se presenta una generalización, ésta se limita a iluminar por un instante los hechos, poniendo en libertad por un momento al pensamiento abstracto. Así, también la generalización sirve al poeta, al elevar por unos instantes el alma de sus oyentes desde la tormenta de pasiones y afectos por él expresada a la libre región del pensamiento.

De esta genial perspectiva del historiador, que se extiende sobre la vida plural y diversa de la humanidad, se desprende, sin embargo, una primera ordenación descriptiva de lo homogéneo, que se vincula naturalmente a la antropología individual. Si ésta desarrolla el tipo humano general, las leyes generales de la vida de las unidades psicológicas, las diferencias entre tipos concretos basadas en esas leyes, la *etnología* o antropología comparada, en cambio, da un paso más; su objeto lo constituyen uniformidades de ámbito más reducido, por las cuales se delimitan diversos grupos dentro de la totalidad y se nos presentan como miembros particulares de la humanidad: la articulación natural del género humano y la distribución sobre la superficie terrestre de la vida espiritual y de sus diferencias, surgida a través de dicha articulación bajo las condiciones del globo terrestre. La etnología investiga también, sobre la base del vínculo familiar y del parentesco, cómo se articula de modo natural el género humano en círculos concéntricos formados por el grado de la ascendencia, es decir, cómo en cada círculo más estrecho se presentan nuevos caracteres comunes en conexión con un parentesco más estrecho. Desde la

cuestión de la unidad de origen y de género, del asentamiento más remoto, de la antigüedad y caracteres comunes del género humano, esta ciencia pasa a ocuparse de la demarcación de las diversas razas y la determinación de sus caracteres, así como de los grupos que comprende cada una de ellas; estudia la distribución de la vida espiritual y de sus diferencias sobre la superficie de la tierra basándose en la geografía: vemos la corriente de los pueblos extenderse siguiendo la dirección de la satisfacción más fácil, al modo como las aguas se ramifican adaptándose a las condiciones del suelo.

Con esta articulación genealógica se entrelazan la acción y el destino históricos, y de este modo se forman los *pueblos*, centros de cultura vivos y relativamente autónomos en el contexto social de una época, sujetos del movimiento histórico. Es cierto que el pueblo tiene su base en el nexo genealógico natural, que puede reconocerse también corporalmente; pero si bien los pueblos emparentados muestran una afinidad del tipo corporal, que se mantiene con asombrosa fijeza, su fisonomía histórico-espiritual adopta formas diferentes, cada vez más finamente ramificadas, en todos los campos de la vida popular.

Esta unidad individual de vida que un pueblo representa, y que se manifiesta en la afinidad de todas sus manifestaciones vitales, como el derecho, el lenguaje y la interioridad religiosa, se expresa místicamente mediante conceptos como los de alma popular, nación, espíritu del pueblo u organismo. Estos conceptos tienen tan poca utilidad para la historia como el de fuerza vital para la fisiología. El significado de la expresión «pueblo» sólo puede aclararse analíticamente (dentro de ciertos límites) con ayuda de investigaciones que en el contexto metodológico de las ciencias del espíritu pueden considerarse como teorías de segundo orden. Estas teorías tienen como supuesto las verdades de la antropología, que aplican a la interacción de los individuos bajo las condiciones del contexto natural, y es así como surgen las ciencias de los sistemas de cultura y sus formaciones, de la organización externa de la sociedad y de las asociaciones particulares que se dan en su seno. Propiamente, la ciencia encuentra, entre el individuo y el intrincado curso de la historia, tres grandes clases de objetos a estudiar: la organización externa de la sociedad, los sistemas de cultura que aparecen en ella y los pueblos concretos. Se trata de hechos permanentes, entre los cuales el representado por los pueblos es el más complejo y difícil. Como cada uno de ellos no es más que un contenido parcial de la vida real, ninguno puede ser tratado histórica o teóricamente sin referencia al estudio científico de los otros. Sin embargo, y a tenor del grado de complicación, el hecho representado por los pueblos ha sido elaborado sólo con la ayuda del análisis de los otros dos. Aquellos que se designa con las expresiones «alma popular», «espíritu del pueblo», «nación» y «cultura nacional» sólo puede representarse intuitivamen-

te y analizarse estudiando primero los distintos aspectos de la vida de un pueblo en su interacción recíproca, como por ejemplo el lenguaje, la religión y el arte. Esto nos obliga a dar el paso siguiente en el análisis de la realidad histórico-social.

XI. *Distinción entre dos nuevas clases de ciencias particulares*

Quien estudia los fenómenos de la historia y de la sociedad se enfrenta por todas partes a entidades abstractas tales como el arte, la ciencia, el Estado, la sociedad, la religión. Son como nieblas acumuladas que impiden a la mirada llegar hasta lo real y que, sin embargo, no se dejan apresar. Al igual que en otra época las formas substanciales, los espíritus del cerebro y las esencias se interponían entre el ojo del investigador y las leyes que regían los átomos y las moléculas, así también estas entidades ocultan la realidad de la vida histórico-social, la interacción de las unidades psicofísicas de vida y su articulación genealógica natural. Quisiera enseñar a ver esa realidad —un arte que requiere un largo ejercicio, como sucede con el de la percepción de figuras espaciales— y disipar esas nieblas y fantasmas.

En la inmensa multiplicidad de efectos pequeños, aparentemente fugaces, que emanan de individuo a individuo a través del medio de los procesos materiales no se pierde ni uno solo de estos efectos, como no se pierde un rayo de sol en el mundo físico. Pero, ¿quién sería capaz de seguir el curso de los efectos producidos por este rayo de sol? Sólo cuando concurren efectos homogéneos en el mundo social surgen los hechos que nos hablan con un lenguaje claro y fuerte. Algunos de ellos nacen de una tensión homogénea, pero pasajera, de las fuerzas en una determinada dirección, o también por el poder singular de una sola y enérgica fuerza de voluntad, que, sin embargo, sólo puede producir grandes efectos en la dirección de esas fuerzas en tensión que se acumulan en la historia y en la sociedad. Así irrumpen en la historia conmociones repentinas y violentas, como las revoluciones y las guerras, para desaparecer a continuación. Sólo generan efectos duraderos cuando producen una modificación en una formación social permanente que ya existe: así fue como la época del *Sturm und Drang* actuó, partiendo de la poderosa personalidad de Rousseau, sobre las fuerzas en tensión acumuladas en la vida del pueblo alemán, imprimiendo una nueva forma a su poesía. Estas formaciones permanentes son precisamente el otro hecho que se nos presenta enérgicamente en la realidad social, pero proceden de relaciones duraderas entre individuos, siendo las únicas que hasta ahora han recibido una elaboración teórica de carácter realmente científico.

Como hemos visto, la base natural de la articulación social, que se remonta al más profundo misterio metafísico y que nos ata

con fuertes y oscuros lazos de poderosos sentimientos naturales, el amor sexual, el amor a los hijos, el amor al suelo materno, genera en las relaciones básicas de la articulación genealógica y del asentamiento la homogeneidad entre grupos menores y mayores, así como la comunidad entre ellos; la vida histórica desarrolla esta homogeneidad, en virtud de la cual los diversos pueblos se ofrecen en especial al estudio como unidades delimitadas. Sobre esta base surgen, además, formaciones permanentes, objetos del análisis social, bien cuando un fin que descansa en un elemento constitutivo de la naturaleza humana y que es, por lo tanto, duradero pone en relación recíproca actos psíquicos de los individuos, uniéndolos en un nexo teleológico, bien cuando causas permanentes enlazan en un todo las voluntades, ya se sitúen estas causas en la articulación natural o en los fines que mueven a la naturaleza humana. En la medida en que tenemos en cuenta esa primera realidad, distinguimos en la sociedad los sistemas de cultura; si, en cambio, consideramos la segunda, se nos hace patente la organización externa que la humanidad se ha dado a sí misma: Estados, asociaciones y, ahondando más, el tejido de los vínculos duraderos entre las voluntades según las relaciones fundamentales de dominio, dependencia, propiedad, comunidad, tejido que recientemente se ha denominado «sociedad» en un sentido más restringido, en oposición al Estado.

Los individuos actúan en la interacción de la vida histórico-social al tratar de realizar una pluralidad de fines con todo el juego vivo de sus energías. Las necesidades que la naturaleza humana lleva consigo no son satisfechas, debido a la limitación de la existencia humana, por la actividad aislada del individuo, sino más bien en la división del trabajo humano y en la herencia que unas generaciones van dejando a otras. Esto resulta posible gracias a la homogeneidad de la naturaleza humana y a la razón vigilante que está al servicio de aquellos fines. De estas propiedades nace la adaptación de la acción a los resultados del trabajo de la generación anterior y a la cooperación con la actividad de los contemporáneos. De este modo, los fines esenciales de la vida humana recorren la historia y la sociedad.

Siguiendo el principio de razón suficiente, que se halla en la base de todo conocimiento, la ciencia trata de establecer las relaciones de dependencia que se dan, en el seno de semejante nexo teleológico, basado en un aspecto constitutivo de la naturaleza humana que sobrepasa al individuo, entre los distintos elementos psíquicos o psicofísicos que lo constituyen, así como las dependencias que tienen lugar entre sus propiedades. Determina cómo un elemento está condicionado por otro en ese nexo, cómo la presencia de una propiedad en su seno depende de la presencia de otra. Como estos elementos son conscientes, pueden expresarse en palabras dentro de ciertos límites. Por ello, este nexo puede reproducirse en un conjunto de proposiciones. Tales proposiciones,

sin embargo, son de naturaleza muy diversa; según que los elementos psíquicos enlazados en el nexo teleológico pertenezcan preferentemente al pensamiento, al sentimiento o a la voluntad, pueden distinguirse verdades, expresiones de sentimientos o reglas. Y a esta diversidad de su naturaleza corresponde la de su enlace, a tenor de las dependencias que la ciencia encuentra entre ellos. Ya en este punto podemos comprender que uno de los mayores defectos de la escuela abstracta fue el de concebir todos estos enlaces como lógicos, reduciendo así en definitiva todas estas actividades teleológicas del espíritu humano a la razón y el pensamiento. Para designar semejante nexo teleológico escojo la expresión *sistema.*

Las dependencias que de esta suerte se dan en relación con el nexo teleológico de elementos psíquicos o psicofísicos dentro de un sistema particular existen en primer término por referencia a aquellas relaciones fundamentales del mismo que le son propias de modo uniforme en todos sus puntos. Estas relaciones constituyen la *teoría general de un sistema.* Schleiermacher ha establecido dependencias generalísimas de ese tipo, dentro del sistema de la religión, entre el hecho del sentimiento religioso y los hechos de la dogmática y de la concepción filosófica del mundo, entre el dicho sentimiento y los hechos del culto y de la sociedad religiosa. La ley de Thünen expresa la relación según la cual el alejamiento del mercado, al influir en la utilización de los productos de la tierra, condiciona la intensidad de la agricultura. Tales dependencias se descubren y se exponen del modo más natural uniendo el análisis del sistema con las conclusiones extraídas de la naturaleza de la interacción entre los elementos psíquicos o psicofísicos enlazados en él, así como de las condiciones naturales y sociales en que dicha interacción tiene lugar. Existen, además, dependencias de enlace más restringido entre las modificaciones de esas propiedades generales de un sistema que constituyen una *figura particular* del mismo. Así, en el marco de un sistema religioso determinado, un dogma no es independiente de los demás dogmas que se hallan reunidos en el mismo; la tarea principal de la historia de los dogmas y de la dogmática, tal como Schleiermacher la puso claramente de manifiesto en su profundo análisis de la religión, consistirá, en efecto, en establecer en ambas ciencias el tipo de dependencia entre los dogmas que tiene su fundamento en la naturaleza de la religión, y en especial del cristianismo, en lugar de una relación de dependencia lógica interpolada y de la que no resulta más que un sistema doctrinal.

Estas ciencias de los sistemas de cultura descansan, desde luego, en contenidos psíquicos o psicofísicos a los que corresponden conceptos específicamente distintos de los utilizados por la psicología individual y que, comparados con éstos pueden denominarse *conceptos de segundo orden* en la estructura de las ciencias del espíritu, ya que los contenidos insertos en aquel aspecto consti-

tutivo de la naturaleza humana sobre el que descansa el nexo teleológico de un sistema producen en la interacción de los individuos, bajo las condiciones de la naturaleza entera y en un constante crecimiento histórico, hechos compuestos que se distinguen de los contenidos subyacentes desarrollados por la psicología y constituyen el fundamento para el análisis del sistema. Así, por ejemplo, el concepto de certeza científica en sus diversas formas, como convicción de realidad en la percepción, como evidencia en el pensamiento, como conciencia de necesidad según el principio de razón suficiente en el conocimiento, domina toda la teoría de la ciencia. Así también los conceptos psicofísicos de necesidad, economía, trabajo, valor, etc., representan el fundamento necesario del análisis que ha de llevar a cabo la economía política. Y al igual que sucede con los conceptos, también entre las proposiciones fundamentales de estas ciencias y los resultados de la antropología existe (a tenor de la vinculación entre conceptos y proposiciones) una relación según la cual los primeros pueden denominarse *verdades de segundo orden* en la conexión ascendente de las ciencias del espíritu.

Podemos añadir otro hilo a la trama de la argumentación desarrollada en este análisis de las ciencias particulares del espíritu. Los hechos que forman los sistemas de cultura sólo pueden estudiarse por medio de los hechos accesibles al análisis psicológico. Los conceptos y proposiciones que constituyen la base para el conocimiento de estos sistemas guardan una relación de dependencia con los conceptos y proposiciones que desarrolla la psicología. Pero esta relación es tan intrincada que sólo una coherente fundamentación lógica y gnoseológica, que parta de la posición peculiar del conocimiento con respecto a la realidad histórica y social, puede rellenar el vacío hasta hoy existente entre las ciencias particulares de las unidades psicofísicas y las ciencias de la economía política, del derecho, de la religión, etc. Todo investigador especializado siente este vacío. La teoría anglofrancesa de la ciencia, que tampoco aquí ve más que una simple relación entre la operación deductiva y la inductiva, creyendo por ello que la solución de este difícil problema puede alcanzarse por una vía puramente lógica, mediante la investigación del alcance de ambas operaciones, en ningún lugar ha manifestado su esterilidad más a las claras que en los interminables debates en torno a este punto. Los supuestos metodológicos de tales debates son erróneos. La cuestión no es, como plantean estos investigadores, si tales ciencias son susceptibles de un desarrollo deductivo que estaría luego sometido a una verificación inductiva y a una adaptación a las complejas circunstancias de la vida real, o si, por el contrario, cabe desarrollarlas inductivamente para corroborarlas luego mediante una deducción que parta de la naturaleza humana. El propio planteamiento del problema se basa en la extrapolación de un esquema abstracto extraído de las ciencias naturales. Sólo estu-

diando el trabajo del conocimiento bajo las condiciones planteadas por la peculiar tarea de las ciencias del espíritu podrá resolverse el problema de las conexiones existentes en este punto.

Podríamos imaginar que hubiera seres cuya interacción transcurriese solamente en un engranaje semejante de actos psíquicos dentro de uno o de varios sistemas. Imaginemos, además, que todas las acciones de tales seres fuesen capaces de integrarse en semejante nexo teleológico y que toda su relación recíproca se limitase a esta capacidad de adaptar su actividad teleológica a uno o varios de tales nexos. Aunque cada uno de estos seres adaptase su obrar al de aquel que le precede o que se halla junto a él para ordenarlo a determinados fines, cada uno permanecería en sí mismo, de modo que sólo la inteligencia crearía entre ellos un vínculo; contarían los unos con los otros, pero no habría entre ellos ningún sentimiento vivo de comunidad; como átomos conscientes, realizarían las tareas de sus nexos teleológicos con tal puntualidad y perfección que entre ellos no sería necesaria coacción ni asociación alguna.

El hombre no es un ser de ese tipo. Hay en su naturaleza otras propiedades que, en la interacción de estos átomos psíquicos, añaden a las relaciones expuestas otras de carácter permanente, la más patente de las cuales la designamos con el nombre de Estado. En consecuencia, hay otra consideración teórica de la vida social que tiene su centro en las ciencias políticas. La fuerza desatada de sus pasiones, así como su íntima necesidad y sentimiento de comunidad hacen del hombre, que es un elemento en la trama de aquellos sistemas, un miembro de la *organización externa* de la humanidad. De la estructura que muestra un nexo de elementos psíquicos en la totalidad teleológica de un sistema y del análisis de los mismos, que investiga las relaciones que se dan en un sistema semejante, distinguimos la estructura que surge en la asociación de unidades volitivas y el análisis de las propiedades de la organización externa de la sociedad, de las comunidades, de las asociaciones, de la trama que nace en las relaciones de dominación y en la vinculación externa de las voluntades.

El fundamento en el que descansa esta otra forma de relaciones permanentes dentro de la interacción es tan profundo como el fundamento que produce los hechos de los sistemas. Radica en primer lugar en la propiedad del hombre en cuya virtud es un ser social. Al contexto natural en que se halla el hombre, a las homogeneidades que así surgen, a las relaciones duraderas de los actos psíquicos de un ser humano con los de otro, van unidos sentimientos permanentes de comunidad, y no sólo una fría representación de estas relaciones. Otras fuerzas de influencia más poderosa compelen conjuntamente las voluntades a la asociación: el interés y la coacción. Dado que ambos tipos de fuerzas actúan juntas, la antiquísima disputa acerca de la parte que corresponde a cada una de ellas en el nacimiento de la asociación, del Estado,

sólo se puede dirimir mediante el análisis histórico de cada caso.

La naturaleza y el alcance de las ciencias que así se originan sólo se determinará a partir de la discusión de los sistemas culturales y sus ciencias. Antes de entrar en esa cuestión, señalaremos otras dos consecuencias en el marco de la argumentación que inerva nuestro análisis de las ciencias del espíritu.

También en este campo de las ciencias de la organización externa de la sociedad se da, evidentemente, la misma relación en virtud de la cual los conceptos y proposiciones de las ciencias de la cultura dependían de los de la antropología. Los hechos de segundo orden que constituyen aquí el fundamento se expondrán más adelante, ya que sólo podrán verse con suficiente claridad tras un análisis más detallado de los sistemas de cultura. Pero sea cual fuere la manera en que los determinamos, habrán de encerrar el mismo problema cuya presencia es prueba de la necesidad de una ciencia que investigue, bajo las condiciones generales del conocimiento humano, la configuración del proceso cognitivo dirigido a la realidad histórica y social y exponga sus límites, sus medios y el nexo de verdades a cuyo desarrollo se vincula la voluntad humana de conocimiento en este campo. Las ciencias políticas han sentido tan intensamente como las de la religión o la economía política las lagunas en la conexión del conocimiento científico.

Si consideramos ahora la relación entre ambas clases de ciencias, nace entonces para el lógico la exigencia de una conciencia metódica acerca de la trama del proceso cognitivo en el que han nacido estas ciencias particulares, lo cual nos lleva aún más lejos. Las ciencias pertenecientes a cada una de ambas clases sólo pueden desarrollarse, según la índole del proceso de división por el que llegaron a separarse, mediante la referencia constante de sus verdades a las descubiertas por las ciencias de la otra clase. Y dentro de cada una de estas clases se mantiene la misma relación, pues de otro modo, ¿cómo podrían desarrollarse las verdades de la estética sin referencia a las de la moral o a las de la religión si el origen mismo del arte, el hecho del ideal nos remite a esta conexión viva? También en este campo conocemos al analizar y desarrollar abstractamente los contenidos parciales; pero la gran exigencia metodológica que plantean estos hechos es la conciencia y la utilización real de esa conexión; nunca es lícito olvidar la relación de los contenidos parciales preparados y destacados artificialmente, por decirlo así, con el organismo de la realidad en el que late la vida misma, antes bien, sólo partiendo de esa relación podrá el conocimiento dar a los conceptos y proposiciones su forma exacta y prestarles su adecuado valor cognoscitivo. El error fundamental de la escuela abstracta consistió en descuidar la relación del contenido parcial, obtenido por abstracción, con la totalidad viva y en tratar, finalmente, esas abstracciones como realidades. El error complementario, pero no menos funesto, de la

escuela histórica consistió en huir del mundo de la abstracción refugiándose en el sentimiento profundo de la realidad viva, poderosa en su irracionalidad, que rebasa todo conocimiento según el principio de razón suficiente.
[...]

XIV. *La filosofía de la historia y la sociología no son auténticas ciencias*

Nos hallamos en los confines de las ciencias particulares de la realidad histórico-social que han alcanzado su pleno desarrollo. Estas ciencias han investigado en primer término la estructura y funciones de los hechos permanentes más importantes en el mundo de las interacciones psicofísicas entre individuos, en el seno de la naturaleza como un todo. Se requiere un constante ejercicio para ser capaz de representarse como contenidos parciales y simultáneos de la realidad, y no como abstracciones, esos nexos de interacción que se imbrican e interfieren unos a otros y se cruzan en los individuos, que son sus portadores. En cada uno de nosotros hay diversas personas: el miembro de una familia, el ciudadano, el profesional; nos encontramos en un marco de obligaciones morales, en un orden jurídico, en un nexo teleológico de la vida que busca su satisfacción: sólo mediante la autorreflexión, la autognosis, hallamos en nosotros la unidad y continuidad de la vida que soporta y mantiene todas esas relaciones. También la vida de la sociedad humana reside en la producción y configuración, en la particularización y el enlace de esos hechos permanentes, sin que ni ella ni alguno de los individuos que colaboran en su sostén tenga por ello conciencia de su conexión recíproca. Grandes procesos de diferenciación fueron aquellos en que el derecho romano distinguió la esfera del derecho privado y la Iglesia medieval contribuyó a conseguir la plena autonomía de la esfera religiosa. Desde las instituciones que sirven al dominio del hombre sobre la naturaleza hasta las más altas formas de la religión y el arte, el espíritu trabaja sin descanso en la delimitación y configuración de tales sistemas y en el desarrollo de la organización externa de la sociedad. Una imagen no menos sublime que la del origen y estructura del cosmos trazada por la investigación de la naturaleza: mientras que los individuos nacen y desaparecen, cada uno de ellos, sin embargo, sostiene y contribuye a conformar ese gigantesco edificio de la realidad histórico-social.

Si la ciencia particular separa estos Estados permanentes del juego incesante, vertiginoso, de cambios que llena el mundo histórico-social, tales Estados sólo tienen, sin embargo, su origen y sustento en el suelo comunitario de esa realidad; su vida transcurre en las relaciones con la totalidad de la que han sido abstraídos, con los individuos que los sostienen y configuran, con las de-

más formaciones duraderas comprendidas en la sociedad. Se plantea, entonces, el problema de la relación recíproca entre las aportaciones de estos sistemas en la economía global de la realidad social. Pero quisiéramos conocer esta realidad misma como un todo vivo. Y de este modo nos vemos empujados incesantemente hacia el problema último y más general de las ciencias del espíritu: ¿hay un *conocimiento de ese todo* de la realidad histórico-social?

La elaboración científica de los hechos que cada una de las ciencias particulares lleva a cabo conduce de hecho al investigador hacia estructuras diversas, cuyos contornos últimos no parece poder descubrir ni relacionar por sí mismo. Trataré de aclarar este punto recurriendo al ejemplo del estudio de obras poéticas. El mundo plural de la poesía, en la sucesión de sus manifestaciones, sólo puede entenderse, en principio, desde y en el seno de la vasta realidad del contexto cultural. La fábula, el motivo, los caracteres de una gran obra poética, en efecto, vienen condicionados por el ideal de vida, la concepción del mundo y la realidad social de la época en que han surgido, así como, retrospectivamente, por la tradición histórico-universal y la evolución del material, los motivos y los caracteres poéticos. Por otra parte, el análisis de una obra poética y de sus efectos remite a las leyes generales que subyacen a este fragmento del sistema de cultura representado por el arte, pues los conceptos más importantes que permiten conocer una obra poética, las leyes que influyen en su formación, se fundan en la fantasía del poeta y en su actitud ante el mundo de las experiencias, y sólo pueden obtenerse mediante su análisis. Pero la fantasía, que se nos presenta en principio como un prodigio, como un fenómeno completamente distinto de la vida cotidiana de los hombres, no es para el análisis más que la organización especialmente potente de ciertos hombres, basada en la energía excepcional de determinados procesos. Así, pues, la vida espiritual se estructura en estas organizaciones poderosas, según sus leyes generales, como un todo de forma y resultado que difiere por completo de la naturaleza del hombre medio y se basa, sin embargo, en las mismas leyes. Nos vemos, pues, remitidos a la antropología. La sensibilidad estética constituye el hecho correlativo de la fantasía. Se comportan entre sí como los motivos de la acción con respecto al juicio moral. Este hecho, que explica los efectos de la poesía, la técnica basada en la estimación de los mismos, la transmisión de estados de ánimo estéticos a una época, es una consecuencia de las leyes generales de la vida espiritual. Así, pues, el estudio de la historia de las obras poéticas y de las literaturas nacionales se halla condicionado en dos puntos por el estudio de la vida espiritual en general. Por una parte, descubrimos que dependía del conocimiento de la realidad histórico-social como un todo. La conexión causal concreta se halla entretejida con la conexión de la cultura humana en general. Pero, por otra parte, vimos que la naturaleza de la actividad espiritual que

ha dado lugar a estas creaciones opera a tenor de las leyes que dominan la vida espiritual en general. Por ello, una auténtica poética, que pretenda constituir la base para el estudio de la literatura y de su historia, habrá de obtener sus conceptos y proposiciones uniendo la investigación histórica con ese estudio general de la naturaleza humana. Finalmente, no cabe menospreciar la antigua tarea de la poética: trazar reglas para la producción y crítica de obras poéticas. Los dos trabajos clásicos de Lessing han mostrado la posibilidad de derivar reglas claras partiendo de las condiciones bajo las que se presenta nuestra sensibilidad estética, en virtud de la naturaleza general de una tarea artística determinada. Es cierto que Lessing, siguiendo su estrategia de dividir los problemas y destacar los que por el momento puede resolver, ha dejado deliberadamente en la sombra el trasfondo de un método general para la apreciación de aquello que determina la impresión producida por las obras poéticas; pero es también claro que el tratamiento de este problema, concebido en tales términos generales, habría conducido, a través del análisis de los efectos estéticos, a las propiedades más generales de la naturaleza humana. Tampoco podemos desligar el juicio estético de la aprehensión de una parte de la historia; este juicio se halla ya en la base del interés que trae a consideración una obra, destacándola del flujo de lo indiferente. No podemos establecer ningún conocimiento causal exacto que excluya el enjuiciamiento. Y ninguna clase de química espiritual puede separarlo del conocimiento histórico, mientras el cognoscente sea un hombre entero. Y, sin embargo, el enjuiciamiento, la regla, que se entrelazan en el nexo de este conocimiento, constituyen, por otra parte, una tercera clase autónoma de proposiciones que no pueda derivarse de las otras dos. Ya nos encontramos con ello al iniciar esta visión de conjunto. Semejante conexión sólo puede darse en la raíz psicológica, pero hasta ella sólo llega la autognosis, que rebasa el campo de las ciencias particulares.

En cualquier punto es posible acreditar esa triple relación de toda investigación y toda ciencia particular con el conjunto de la realidad histórico-social y su conocimiento: relación con la concreta conexión causal de todos los hechos y cambios de dicha realidad, con las leyes generales que la rigen y con el sistema de valores e imperativos presente en la vinculación del hombre con el conjunto de sus tareas. Ahora, pues, podemos preguntar con mayor exactitud: ¿hay una ciencia que conozca esta *triple conexión que sobrepasa las ciencias particulares*, que aprehenda las relaciones existentes entre el hecho histórico, la ley y la regla que guía el juicio?

Dos ciencias de arrogante título, la *filosofía de la historia* en Alemania y la *sociología* en Inglaterra y Francia, pretenden constituir un conocimiento de esa clase.

El origen de la primera de estas ciencias se halla en la idea

cristiana de una conexión interna de educación progresiva presente en la historia de la humanidad. Preparada por Clemente y Agustín, fue desarrollada por Vico, Lessing, Herder, Humboldt y Hegel. Todavía hoy se encuentra bajo el poderoso impulso que recibió de la idea cristiana de una educación común a todas las naciones a través de la providencia, de un reino de Dios que se va realizando de tal suerte. El origen de la segunda reside en las conmociones sufridas por la sociedad europea desde el último tercio del siglo XVIII; según esta ciencia, se produciría una nueva organización de la sociedad bajo la dirección del espíritu científico, poderosamente desarrollado en el siglo XVIII; respondiendo a esta necesidad, había que establecer la conexión de todo el sistema de verdades científicas, desde la matemática en adelante, y fundar como su último eslabón la nueva ciencia redentora de la sociedad; Condorcet y Saint-Simon fueron los precursores, Comte el fundador de esta ciencia general de la sociedad, Stuart Mill fue su lógico y, finalmente, en la detallada exposición de Herbert Spencer, esta ciencia empieza a rechazar las fantasías que habían inspirado su turbulenta juventud.[10]

Sería, ciertamente, una pobre creencia pensar que la manera en que es dado al arte del historiador (como vimos) contemplar en lo particular lo universal de la conexión de las cosas humanas es la forma única y exclusiva en que nos es presente la trama de ese inmenso mundo histórico-social. Esta *representación artística* seguirá siendo una gran *tarea* de la *historiografía*, que el afán generalizador de algunos investigadores recientes, ingleses y franceses, no podrá desacreditar. Queremos, en efecto, percibir la realidad, y el curso de la investigación gnoseológica mostrará que esa realidad tal como es, en su facticidad no deformada por ningún medio, sólo existe para nosotros en este mundo del espíritu. Y, ciertamente, en nuestra contemplación de todo lo humano no hay únicamente un interés representativo, sino también un inte-

10. En la sociología de COMTE podemos encontrar con seguridad las siguientes ideas de Saint-Simon: el concepto de la sociedad, a diferencia del del Estado, como una comunidad no delimitada por las fronteras de los Estados; *cf.* su obra *Réorganisation de la société européenne, ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique, en conservant à chacun sa nationalité* (escrita en colaboración con Agustín THIERRY), 1814; asimismo, la idea de una organización de la sociedad, necesaria tras su disolución, por medio de un poder espiritual dirigente que, como filosofía de las ciencias positivas, habrá de hallar el encadenamento de las verdades en estas ciencias y derivar de él las ciencias sociales; *cf. Nouvelle Encyclopédie*, 1810, así como la *Mémoire* sobre la misma, etc.; finalmente, el plan según el cual estudió primero las ciencias físico-matemáticas, desde 1797, en la Escuela Politécnica, y luego las ciencias biológicas en la Escuela de Medicina, fue llevado a la práctica, con un espíritu realmente científico, por su colaborador y discípulo Comte. Sobre este fundamento, Comte recogió la teoría de los tres estadios de la inteligencia desarrollada por *Turgot* a partir de 1750, así como la teoría de *De Maistre* sobre la necesidad de un poder espiritual que mantuviese unida la sociedad frente a la tendencia disgregadora del protestantismo.

rés del ánimo, de la simpatía, del entusiasmo, en el que Goethe vio con razón el más hermoso fruto del estudio histórico. La entrega a su objeto convierte la interioridad del verdadero historiador congenial en un universo que refleja el mundo histórico entero. En este universo de fuerzas morales, lo singular y único posee una significación completamente distinta que en la naturaleza externa. Su aprehensión no es un medio, sino un fin autónomo, pues la necesidad en que se basa es indestructible e inherente a lo más elevado de nuestro ser. Por eso la mirada del historiador se detiene, con natural predilección, en lo extraordinario. Sin quererlo, y muchas veces sin saberlo, lleva a cabo constantemente una abstracción, pues sus ojos pierden sensibilidad para aquellas partes de las situaciones que se repiten en todos los fenómenos históricos, al modo como se neutraliza el efecto de una impresión que afecta constantemente a un determinado lugar de la retina. Fueron necesarios los móviles filantrópicos del siglo XVIII para que se hiciera de nuevo visible lo cotidiano, lo que en una época es común a todos, las «costumbres», como las llamó Voltaire, así como los cambios que se producen en ellas, al lado de lo extraordinario, de las acciones de los reyes y los destinos de los Estados. Y en la exposición artística de la historia no entra el trasfondo de lo que es igual en la naturaleza humana y en la vida universal de todas las épocas. También ella descansa, pues, en una abstracción. Ésta, sin embargo, es involuntaria y usualmente no nos percatamos de ella, ya que nace de los motivos más fuertes presentes en la naturaleza humana. Cuando vivimos un pasado, participando en él por el arte de la actualización histórica, nos instruimos con él lo mismo que con las escenas de la vida misma; es más: nuestro ser se ensancha y fuerzas psíquicas más poderosas que las nuestras acrecientan nuestra existencia.

Por ello están en un error las teorías sociológicas y la filosofía de la historia al considerar la exposición de lo singular como mera materia bruta para sus abstracciones. Esta superstición, que somete los trabajos de los historiadores a un proceso misterioso para transformar alquímicamente la materia de lo singular que en ellos se encuentra en el oro puro de la abstracción y obligar así a la historia a revelar su misterio más profundo, es tan aventurada como lo fue en su momento el sueño de un filósofo natural alquimista, que pensaba arrancar a la naturaleza sus claves secretas. No hay una última palabra de la historia que exprese su verdadero sentido, como no lo hay tampoco en la naturaleza. Y tan erróneo como esa superstición es el método que usualmente va asociado a ella. Este método pretende unificar las visiones que los historiadores han formado. Pero el pensador que tiene como objeto el mundo histórico ha de hallarse en relación directa con el material bruto inmediato de la historia y dominar todos sus métodos. Ha de someterse a la misma ley de duro trabajo con el material a la que se halla sometido el historiador. La operación

de conectar con proposiciones psicológicas o metafísicas la materia convertida ya en un todo artístico por la mirada y el trabajo del historiador, estará siempre condenada a la esterilidad. Hablar de una filosofía de la historia no podrá ser otra cosa que hablar de una investigación histórica con propósito e instrumentos filosóficos.

Pero la cuestión tiene todavía otro aspecto. El *vínculo* entre lo *singular* y lo *universal* que establece la visión genial del historiador es desgarrado por el *análisis* que somete a consideración teórica un elemento aislado de esa totalidad; toda teoría que nace de este modo en las ciencias particulares de la sociedad, de que nos hemos ocupado, representa un paso adelante en el proceso de desgajar del tejido de los *hechos* una conexión explicativa general; y este proceso no se detiene: la *conexión global* que constituye la realidad histórico-social ha de convertirse en objeto de una consideración teórica orientada hacia lo explicable en el seno de la misma.

Esa consideración teórica, sin embargo, ¿está representada por la filosofía de la historia o la sociología? El marco de toda nuestra exposición contiene las premisas a partir de las cuales habrá que responder negativamente a esa pregunta.

[...]

XIX. *La necesidad de una fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu*

Todos los hilos de nuestras consideraciones confluyen en lo que vamos a decir. El conocimiento de la realidad histórico-social se lleva a cabo en las ciencias particulares del espíritu. Pero éstas requieren una conciencia de la relación de sus verdades con la realidad de la que son contenidos parciales, así como también con las demás verdades que, lo mismo que ellas, han sido abstraídas de esa realidad, y sólo una conciencia semejante puede proporcionar plena claridad a sus conceptos y evidencia completa a sus proposiciones.

De estas premisas se desprende la tarea de elaborar una *fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu* y, luego, la de utilizar los instrumentos creados en ella con el fin de determinar la conexión interna de las ciencias particulares del espíritu, los límites dentro de los cuales es posible el conocimiento en estas ciencias y, asimismo, la relación recíproca de sus verdades. La resolución de esta tarea podría denominarse crítica de la razón histórica, es decir, de la facultad del hombre para conocerse a sí mismo y a la sociedad y la historia creadas por él.

Semejante fundamentación de las ciencias del espíritu tendrá que distinguirse en dos aspectos de los trabajos similares desarrollados hasta ahora, si es que quiere alcanzar su objetivo. *Enlaza*

la teoría del conocimiento y la lógica, preparando así la solución de la tarea que, en terminología académica, se designa como enciclopedia y metodología. Pero, por otra parte, *limita su problema al ámbito de las ciencias del espíritu.*

La configuración de la *lógica* como *metodología* es la dirección común a todos los trabajos lógicos destacados de nuestro siglo. Pero el problema de la metodología adopta una forma especial debido al contexto en el que se presenta dentro de la moderna filosofía alemana. Esa forma está objetivamente involucrada en todo el marco de esta filosofía y habrá de caracterizar toda metodología desarrollada en su seno, distinguiéndola de los trabajos de un Stuart Mill, un Whewell o un Jevons.

El análisis de las condiciones de la conciencia, que en parte fue apoyado y en parte confirmado por los resultados de la física y la fisiología, ha disuelto la certeza inmediata del mundo externo, la verdad objetiva de la percepción y con ella la de las proposiciones que expresan las propiedades de lo espacial, así como la de los conceptos de substancia y causa, que expresan la naturaleza de lo real. Surge así la tarea de llenar las diversas ciencias con esta conciencia crítica. Las demandas de evidencia en que las ciencias positivas de otros tiempos coincidían con la lógica formal de aquellos días fueron satisfechas colocando bajo las leyes del pensamiento discursivo los hechos y proposiciones que se presentaban en la conciencia con certeza inmediata. Pero ahora, desde el punto de vista crítico, hay que plantear otras exigencias a la configuración, en las ciencias particulares, de un marco intelectual que tenga clara conciencia de su seguridad. De aquí nace para la lógica la tarea de desarrollar los requisitos que el punto de vista crítico ha de exigir a la formación de una conexión intelectual que posea una conciencia clara de su seguridad dentro de cada una de las ciencias.

Una lógica que satisfaga estas exigencias representa el eslabón intermedio entre el punto de vista logrado por la filosofía crítica y los conceptos y proposiciones fundamentales de las distintas ciencias, ya que las reglas que esta lógica establece pretenden garantizar la seguridad de las proposiciones científicas a través de un nexo basado en los elementos a los que el análisis de la conciencia remite la seguridad del saber. Éste es también el movimiento incontenible de la ciencia en nuestro siglo: demoler las barreras que una especialización estrecha ha erigido entre la filosofía y las ciencias particulares.

Sin embargo, la lógica sólo puede satisfacer las demandas de la conciencia crítica ampliando su ámbito más allá del análisis del pensamiento discursivo. La lógica formal se limita a las leyes del pensamiento discursivo, leyes que pueden abstraerse del sentimiento de convicción que acompaña en la conciencia el curso del juicio y del raciocinio. Por el contrario, la lógica que extrae las consecuencias del punto de vista crítico incluye en su seno las

investigaciones que Kant denominó estética y analítica trascendentales, es decir, el conjunto de procesos que subyacen al pensamiento discursivo; penetra, pues, con un movimiento de retroceso, en la naturaleza y valor cognoscitivo de procesos con cuyos resultados se encuentra ya nuestro más temprano recuerdo. Y, ciertamente, puede situar en la base de la conexión así nacida, que abarca tanto el proceso perceptivo interno y externo como el pensamiento discursivo, un principio de equivalencia a cuyo tenor la actividad mediante la cual el proceso perceptivo sobrepasa lo dado resulta equivalente al pensamiento discursivo. El profundo concepto de «conclusiones inconscientes», trazado por Helmholtz, se halla en la dirección de semejante ampliación de la lógica.[11] Esta ampliación habrá de repercutir, luego, en las fórmulas con las que se representan los elementos y normas del pensamiento discursivo. El ideal lógico mismo se ve modificado. Sigwart ha transformado en esta perspectiva las fórmulas de la lógica, poniendo así los fundamentos de una metodología desde un punto de vista crítico.[12] Una vez que la conciencia crítica está presente, es imposible que haya una evidencia de primera y segunda clase o cognoscentes de rango primario y secundario; en lo sucesivo sólo será completo, desde el punto de vista lógico, aquel concepto que encierre en sí una conciencia de su procedencia; sólo poseerá seguridad aquella proposición cuya fundamentación se remonta a un saber inexpugnable. Desde el punto de vista crítico, las exigencias lógicas del concepto sólo se satisfacen cuando en el contexto del conocimiento en que tal concepto aparece se halla también presente una conciencia del proceso cognoscitivo a través del cual se ha formado, de modo que dicha conciencia determina unívocamente su lugar en el sistema de signos que se refieren a la realidad. Las exigencias lógicas del juicio sólo se ven cumplidas cuando la conciencia de su fundamento lógico en el contexto cognoscitivo en cuyo seno se presenta incluye la claridad gnoseológica acerca de la validez y alcance de todo el conjunto de actos psíquicos que constituyen dicho fundamento. Por ello las exigencias de la lógica en lo que se refiere a conceptos y proposiciones conducen al problema principal de toda teoría del conocimiento: la naturaleza del saber inmediato con respecto a los hechos de la conciencia y la relación de dicho saber con el conocimiento que progresa a tenor del principio de razón suficiente.

Esta ampliación del horizonte de la lógica concuerda con la tendencia de las ciencias positivas. Cuando el pensamiento científico-natural sobrepasa la relación natural de nuestras sensaciones con cosas particulares en el espacio y el tiempo, se ve llevado en general a la determinación exacta de esas mismas sensaciones y,

11. *Cf.* la última versión, *Tatsachen der Wahrnehmung* (1879), p. 27.
12. En 1873, en el primer volumen de su lógica, al que siguió en 1878, como segundo volumen, la metodología.

por lo tanto, a la determinación de su sucesión según un cómputo del tiempo universalmente válido, a especificaciones de lugar y magnitud que posean validez universal y a la eliminación de errores de observación, en una palabra, a métodos por los que la formación de juicios perceptivos pueda alcanzar la perfección lógica. Pero, por lo que respecta a las ciencias del espíritu, tuvimos ocasión de ver que los hechos psíquicos y psicofísicos eran la base de la teoría no sólo de los individuos, sino también de los sistemas de cultura y de la organización externa de la sociedad, y que tales hechos subyacen a la intuición histórica y al análisis en cada una de las etapas. Por lo tanto, sólo la investigación gnoseológica acerca del modo como se nos ofrecen y de la evidencia que les corresponde puede fundamentar una auténtica metodología de las ciencias del espíritu.

La lógica se presenta, pues, como un eslabón intermedio entre la fundamentación gnoseológica y las ciencias particulares; y con ello surge esa *conexión interna de la ciencia moderna* que ha de ocupar el lugar de la antigua conexión metafísica de nuestro conocimiento.

La segunda peculiaridad que caracteriza la tarea de esta introducción consiste en su *limitación a la fundamentación de las ciencias del espíritu.* Si las condiciones bajo las que se halla el movimiento de la naturaleza fundamentasen también en el mismo sentido la estructura de las ciencias del espíritu, si todos los métodos que permiten el conocimiento de la naturaleza sobre la base de tales condiciones fuesen también aplicables al estudio del espíritu y ningún otro método lo fuese, y si, finalmente, el tipo de dependencia recíproca de las verdades y de relación entre las ciencias fuese el mismo en ambos campos, sería inútil la separación entre la fundamentación de las ciencias de la naturaleza y la de las ciencias del espíritu. Pero, en realidad, las condiciones más discutidas bajo las que se halla el conocimiento científico-natural, a saber, el ordenamiento espacial y el movimiento en el mundo externo, no poseen influencia alguna sobre la evidencia de las ciencias del espíritu, puesto que el mero hecho de que tales fenómenos existen y son signos de algo real es ya suficiente para la construcción de las proposiciones de estas ciencias. Si avanzamos, pues, hacia ese fundamento más restringido, se abre la posibilidad de lograr, para la conexión de las verdades en las ciencias del hombre, de la sociedad y de la historia, una seguridad que nunca podrán alcanzar las ciencias de la naturaleza, siempre que pretendan ser algo más que una mera descripción de fenómenos. En realidad, también los métodos de las ciencias del espíritu, con los que su objeto es comprendido antes incluso de ser conocido, y comprendido además en la totalidad del ánimo, son muy distintos de los de las ciencias de la naturaleza. Y basta reflexionar sobre la posición que tiene aquí la captación de los hechos como tales, así como su paso a través de distintos grados de elaboración bajo

la influencia del análisis, para darse cuenta de la estructura completamente distinta que posee la conexión de estas ciencias. Finalmente, el hecho, la ley, el sentimiento de valor y la regla se hallan aquí en una conexión interna que no se da como tal en el seno de las ciencias naturales. Semejante conexión sólo puede conocerse en la autognosis, de modo que ésta ha de resolver también aquí un problema peculiar de las ciencias del espíritu, que, como vimos, no pudo resolverse desde el punto de vista metafísico propio de la filosofía de la historia.

Por ello, semejante tratamiento diferenciado permitirá que se vaya destacando por sí misma la verdadera naturaleza de las ciencias del espíritu, contribuyendo así, tal vez, a romper las cadenas con que la hermana mayor y más fuerte ha mantenido sujeta a la más joven desde los tiempos en que Descartes, Spinoza y Hobbes trasladaron sus métodos, madurados en la matemática y en las ciencias de la naturaleza, a estas otras ciencias que habían quedado atrás.

III. Teoría del conocimiento

1. *IDEA FUNDAMENTAL DE MI FILOSOFÍA* * *(Hacia 1880)*

La *idea fundamental de mi filosofía* es que hasta ahora no se ha puesto nunca como base de la filosofía la experiencia total, plena, no mutilada, es decir, la realidad completa e íntegra. Sin duda, la especulación es abstracta; en oposición al culto de Kant que hoy impera, incluyo también en ella a este gran pensador; llegó a Hume partiendo de la metafísica académica, y no son los hechos psíquicos en su pureza los que constituyen su objeto, sino las formas vacías del espacio, el tiempo, etc., ahuecadas por la abstracción escolar; la autoconciencia representa sólo la conclusión, y no el punto de partida de su análisis. En Kant se produjo la disolución de la filosofía abstracta del entendimiento; no la destruyó él desde fuera, sino que su destino fue que en él se llevase a cabo tal disolución. Pero como el punto más hondo al que Kant llegó fue una facultad abstracta de producción, una *forma sin contenido* (de acuerdo con su punto de partida), la forma podía engendrar de nuevo forma; y como en las tres *Críticas* las funciones psíquicas fueron desarrolladas aisladamente a tenor de su forma, pudo resurgir de nuevo el *intelectualismo, forma del mero pensar como lugar originario de lo absoluto en nosotros.* ¡Qué drama el que así representarían las *Críticas* de Kant! El pensar aniquila su propia pretensión a una configuración infinita y eterna, para volver a encontrarla en la voluntad: un auténtico juego de manos, puesto que se busca en el pensamiento lo que no hay en él y se busca refugio en la voluntad para encontrar aquello que, como una visión superior del mundo, nació desde el principio sólo con su colaboración, a partir de la totalidad de nuestra vida.

Pero no es menos abstracto el empirismo. Éste ha tomado como base una experiencia mutilada, deformada desde el comienzo por una concepción teórica atomista de la vida psíquica. Tomemos lo que el empirismo llama experiencia: ningún hombre pleno y entero puede encerrarse en esa experiencia. ¡Un hombre limitado a ella no tendría fuerza vital ni para un día!

Los principios mediante los cuales trato de proporcionar a la filosofía de la experiencia el fundamento pleno que necesita son:

* *Ges. Schr.*, VIII, pp. 171-172.

1. La inteligencia no es un desarrollo en el individuo aislado, algo que fuese comprensible desde él, sino que es un proceso en el seno de la evolución del género humano, siendo este mismo el sujeto en el que se da la voluntad de conocimiento.

2. Y, sin duda, la inteligencia existe como realidad en los actos vitales de los hombres, actos que tienen todos, también, los aspectos de la voluntad y de los sentimientos, y por tanto existe sólo como realidad en esa totalidad de la naturaleza humana.

3. El principio correlativo a éste es: el pensamiento abstracto, el conocimiento y el saber se forman a través de un proceso histórico de abstracción.

4. Esta inteligencia plena y efectiva, sin embargo, comprende también en sí misma, como un aspecto de su realidad, la religión, o la metafísica, o lo incondicionado, y sin ello no es nunca real ni eficaz.

La filosofía, así entendida, es la ciencia de lo real.

Cada una de las ciencias positivas tiene que ver con un contenido parcial de esa realidad. ¿Acaso el objeto de la jurisprudencia, de la ética, de la economía, no es la misma acción humana desde puntos de vista diversos? Cada una de esas teorías tiene que ver con una parte, con un aspecto o relación determinada de la acción del hombre y de la sociedad.

Y de aquí resulta el significado reformador de la filosofía de la realidad con respecto a las ciencias positivas. En la medida en que dicha filosofía desarrolla las relaciones de los hechos abstractos entre sí en el marco global de la realidad, encierra también las bases sobre las cuales han de desarrollarse esas ciencias, liberadas ya del aislamiento de la abstracción.

2. *PRESUPUESTOS O CONDICIONES DE LA CONCIENCIA O DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO* * *(Hacia 1880)*

La idea fundamental de mi filosofía es la siguiente: desde la percepción hasta las formas superiores del conocimiento, la inteligencia humana se halla bajo condiciones de la conciencia, condiciones que introduce sucesivamente como supuesto en la construcción del mundo real; de este modo la realidad del contenido de la sensación constituye el primer supuesto al que luego se adaptan otros de manera tal que el sistema de nuestras sensaciones se utiliza para la construcción de esa realidad, mediante una vinculación y trasposición recíproca de lo dado en la percepción interna y externa. Según esto, el análisis científico de nuestro conocimiento tiene como objeto la relación de estos supuestos en-

* *Ges Schr.*, XIX, pp. 44-45.

tre sí y su valor cognitivo, si bien es cierto que este último sólo puede verificarse por medios indirectos. Además, la historia de la ciencia, el progreso del conocimiento, encuentra en la introducción, modificación y eliminación de estos supuestos su principal elemento deductivo, sólo desde el cual se torna comprensible.

Con ello introduzco en la teoría de la realización del conocimiento y de la historia de la ciencia la doctrina, establecida por Kant, de las condiciones de la conciencia, sometiéndola, sin embargo, a una transformación crítica. Sólo por medio de esta doctrina se hace inteligible la historia de la ciencia, y la visión de la naturaleza soberana de la inteligencia humana, en cuya virtud ésta se adueña de los objetos, los construye mediante las condiciones de la conciencia en ellas situadas, sustituye al tableteo mecánico de inducción y deducción propio de Comte, de Mill, de Spencer; pero al mismo tiempo, y en esto me separo principalmente de Kant, la inteligencia humana transforma sus propios presupuestos al hilo de su penetración más profunda en las cosas. El *a priori* kantiano es rígido y muerto; pero las condiciones reales y los supuestos de la conciencia, tal como yo los concibo, son proceso histórico vivo, son desarrollo, tienen su historia, y el curso de la misma lo constituye su adaptación a la diversidad de los contenidos sensitivos, conocida inductivamente de modo cada vez más exacto. La vida de la historia abarca también las condiciones bajo las cuales pensamos, aparentemente rígidas y muertas. Jamás pueden destruirse, puesto que pensamos mediante ellas, pero se ven sometidas a un desarrollo. Con ello establezco la vinculación natural entre la investigación de la inteligencia humana y nuestro conocimiento de los estadios más remotos del género humano que podemos alcanzar, el desarrollo semántico en el lenguaje y la evolución de las representaciones míticas.

Sin embargo, estas condiciones de la conciencia han de aprehenderse en toda su amplitud. Se presentan y se fundan tanto en el querer y sentir como en el pensar. Por ello el punto de partida de la teoría del conocimiento ha de ponerse en una psicología verdaderamente descriptiva, que incluya también el contenido de los hechos psíquicos. Dicha psicología fundamentará tanto la estética y la ética como la teoría de la ciencia.

El mismo Kant consideró aún el problema de la metafísica soluble en términos absolutos. Sin embargo, al igual que las ciencias positivas, sólo se va resolviendo en un proceso evolutivo. Pues, en efecto, dicho problema es el de las condiciones de nuestro pensar, querer, etc., condiciones en las que se basa la creencia en su adaptación funcional a la realidad. La acción espiritual del hombre en relación con la realidad que pretende conocer y sobre la que pretende actuar: éste es el gran hecho respecto del cual se buscan las *condiciones de lo pensable.* Sin embargo, puesto que este hecho es de carácter histórico y dado que dicha relación sólo desarrolla nuevos aspectos con el correr de los

siglos, tampoco la aprehensión de sus condiciones podrá avanzar sino de manera gradual. La verificación de la metafísica reside, pues, en la concordancia del desarrollo de esta relación con el despliegue del aparato teórico.

La filosofía se ocupa únicamente de lo pensable; es de índole teorética. Nada produce en ella efectos más perniciosos que la denominada consideración a las necesidades del ánimo, etc. Ésta no puede concebirse, desde el punto de vista científico, sino como una confusión del principio según el cual el hecho de cuyo carácter pensable se trata es la vida espiritual plena, captada sin prejuicios, con el *poner-en-actividad al hombre entero* concebido como operación pseudofilosófica. La crítica de Lotze parte de este punto, pero le falta el punto de partida gnoseológicamente correcto, y recurre por ello al ánimo para completar la metafísica.

3. *LOS HECHOS DE LA CONCIENCIA («REDACCIÓN DE BRESLAU)* * *(Hacia 1880)*

Primer capítulo: el principio de fenomenidad

1. Tan pronto como intento revivir mis más tempranos recuerdos encuentro que lo que en todo momento ha existido para mí son objetos semejantes a los que hoy me rodean. Mi vida transcurre en esta relación con un mundo externo independiente de mí. El campesino, que hunde el arado en la tierra, cambia cosas corporales mediante otras cosas corporales. El inventor de la máquina de vapor vence la distancia espacial real, según la recorren y comprueban los aparatos motores de los seres vivos, mediante un aparato de mayor rapidez de movimiento. Y la propia ciencia, en la mayoría de sus conceptos y leyes, trata con abstracciones extraídas tan sólo de objetos, de cosas corporales, que representan relaciones entre los elementos de las mismas.

Y, sin embargo, toda filosofía plenamente seria y consecuente ha de empezar comprendiendo claramente que todos esos objetos, incluidas las personas con los que entro en relación, no existen para mí sino como hechos de mi conciencia. Los hechos de conciencia son el único material con el que se construyen los objetos. Hecho de conciencia es la resistencia que ejercen, el espacio que ocupan, hechos de conciencia, en fin, tanto su impacto doloroso como su benéfico contacto.

Por ello, sólo aparentemente vivo entre cosas independientes de mi conciencia; mi yo *(Selbst)* se distingue en realidad de los hechos de mi propia conciencia, configuraciones cuyo lugar está en mí mismo. Mi conciencia es el lugar que encierra todo ese mun-

* *Ges. Schr.*, XIX, pp. 58-88, 152-173.

do externo aparentemente tan inmenso, el material con el que se tejen todos los objetos que en él chocan entre sí. El nexo de mis representaciones se extiende tan lejos como esos objetos que se me aparecen. Lo que encontramos en ellos, la dureza que destruye, el calor ardiente que derrite, todo, hasta el interior más profundo de los objetos, es hecho de mi conciencia, y las cosas son, por decirlo así, una composición de tales hechos espirituales. Tampoco hay objetos a los que acaso se refieran esas representaciones, sino que el objeto es precisamente tan sólo esa representación, ese hecho de conciencia que yo sitúo frente a mí en virtud de un proceso que se ha de investigar. Y la existencia misma, la realidad, la presencia *(Dasein)*, no son sino expresiones referidas al modo y manera en que mi conciencia posee sus impresiones, sus representaciones.

La expresión «conciencia» *(conscientia)* no puede definirse, sino sólo mostrarse como una condición última, ya no resoluble en otra cosa. Yo vivo en mí este modo y manera en que algo me está presente. Sean cuales fueren las diferencias que puedan darse en mí, yo llamo «conciencia» a aquello que es común y cuya consecuencia es la presencia-para-mí *(das Für-mich-dasein)*. Al presentar así el estado de cosas que se designa con la palabra «conciencia» queda excluida la limitación de su sentido a los procesos del representar, de la inteligencia. Se da la conciencia cuando percibo la fragancia de las montañas no menos que cuando me producen una deliciosa emoción, o me acuerdo de ella, o conozco sus causas, o deseo experimentarla. Bajo el único nombre de conciencia se comprenden todas esas distintas maneras en que algo psíquico me está presente. Junto a este uso de la palabra existe también aquel otro según el cual se designa como conciencia, por abreviar, todo el contenido que me está presente de la manera que me es conocida por mi vivencia. La forma sustantiva de los conceptos genera el error de considerar la conciencia como un espacio en el que percepciones o representaciones entran y vuelven a salir, o como una fuerza que los mantiene, iluminando con su luz sólo un conjunto determinado de ellas.

El estado de cosas aquí expuesto, según el cual los objetos, no menos que los actos de voluntad, todo el inmenso mundo externo, al igual que mi yo *(Selbst)*, que se distingue de él, son en primer término vivencias en mi conciencia (yo las denomino hechos de conciencia), contiene la aserción más general que puede hacerse sobre cosas tales como pensamientos o sentimientos. Caracteriza, en efecto, la determinación esencial de estar dado en la conciencia, y con ello de ser contenido de conciencia, que es propia de todo ello de manera uniforme y constante. Esta referencia universal a la conciencia es la condición más general en que se da todo aquello que nos es presente. Aquello que nos es presente se halla, porque y en la medida en que nos es presente, bajo la condición de estar dado en la conciencia. Si fuera posible acre-

ditar una pluralidad de leyes bajo las que se hallara el contenido de la conciencia, la fórmula anterior podría entonces, consecuentemente, sustituirse por esta otra: la realidad (i. e., todos los hechos externos, tanto cosas como personas) se halla bajo las condiciones de la conciencia.

Lo que acabamos de expresar puede llamarse «principio de fenomenidad», puesto que en él se contiene la intuición del carácter fenoménico de la realidad, esto es, de todos los hechos externos (es decir, que todos ellos son hechos de la conciencia y, por tanto, se encuentran bajo las condiciones de la misma).

Este principio no puede derivarse de algún otro superior, sino únicamente aclararse añadiendo más elementos intermedios y revelarse como una expresión general de lo que en cada caso particular y en cada momento la experiencia interna puede hacer evidente.

No estoy diciendo expresamente que en todos los casos en que un objeto está presente me haya de ser inmediatamente consciente *per se*, que dicho objeto sea un hecho de mi conciencia. Esto supondría que a toda percepción de un objeto se uniría una percatación interna de que ese objeto se daría en un proceso de mi conciencia, lo cual sería afirmar demasiado. Pero, en la mayor parte de los casos, a la aparición del objeto se vinculará una percatación del proceso de conciencia en cuya virtud me está presente, ya sean sensaciones orgánicas en sentido amplio, ya el aguzamiento de la atención-dirección que la voluntad presta al sentido los que procuren dicha conciencia. Ciertamente, cuanto mayor sea la franqueza, la frescura, la profundidad con que me sumerja en el objeto, tanto mayor será el olvido de mí mismo en él. Cuando veo en el escenario a Bruto en su tienda, antes de la batalla de Filipos, en el momento en que se le aparece el fantasma de César, no existe para mí otra cosa que esa tienda, Bruto leyendo en ella rendido de cansancio, la luz que se va oscureciendo, la terrible aparición del asesinado. Mi yo *(Selbst)* se borra, por así decir, en ese momento y con respecto a ese estado perceptivo; no me percato del proceso por el que percibo. En este punto me basta saber que en casos como éste no es posible ni percibir directamente una conciencia que acompañe al proceso mientras éste se produce, ni acreditarla evocando su recuerdo. Sin embargo, en cualquiera de estos casos, y por muy profundamente que me sumerja en el objeto, tan pronto como se produce un estímulo para ello, sea externo o interno, soy capaz de percatarme de que todo el espectáculo del mundo externo, junto con todos los objetos y las personas que en él actúan, me está presente en un proceso de percepción y es, por tanto, un hecho de mi conciencia: en todo caso puedo alterar a voluntad ese espectáculo cambiando la dirección de la mirada, e incluso hacerlo desaparecer completamente cerrando los ojos, o retirando la mano que palpa, o tapándome los oídos; por decirlo brevemente, puedo también, en

cierto modo, comprobar experimentalmente aquello de lo que me percato.

La relación que expresa el principio de fenomenidad se halla también contenida analíticamente en la conciencia común y en el uso cotidiano del lenguaje. Si las cosas o personas que hallamos en la realidad se denominan «objetos» y su conjunto «mundo externo», este hecho implica la referencia a un x al que se oponen y para el cual son algo externo; ahora bien, no podemos pensar ninguna otra forma en que algo que se nos opone pueda existir como algo externo para algo interno que la de ser hecho de la conciencia. Por tanto, el objeto sólo existe para un sujeto, para una conciencia.

2. Este principio de fenomenidad tiene un núcleo positivo: todo objeto y todo sentimiento se dan como hechos de la conciencia o, por decirlo aún más brevemente, son hechos de la conciencia. Esto implica adscribir existencia a todo aquello que yo vivo y experimento en mí de ese modo. Y, ciertamente, la certeza con que se afirma aquí la existencia es inmediata en el grado que puede tener en general para mí. Este saber no es sólo inmediato, sino también indestructible. Por tanto, el principio de fenomenidad adscribe implícitamente existencia —a saber, la propia de un hecho de conciencia— a todo aquello que se me presenta, no importa si como objeto, persona, sentimiento o idea; y, en consecuencia, este principio abre un inmenso reino de realidad.

La certeza con la que en este reino se establece la existencia se distingue, sin embargo, de la correspondiente a cualquier otro hecho o proposición por su carácter no sólo inmediato, sino también indestructible. Lo único que se puede hacer es parafrasearla mediante nuevas locuciones. También las leyes del pensamiento, así como los axiomas matemáticos, son inmediatamente ciertos; pero esta certeza, aunque se presente en nuestra conciencia de manera totalmente inmediata, sólo puede considerarse, en el curso del desarrollo de nuestras facultades espirituales, como mediada, por más que nunca logremos descubrir la trama de mediaciones en cuya virtud dichas leyes aparecen de esta suerte ante la conciencia como tales. Así, por ejemplo, el principio de contradicción, *a no* es *no-a*, se capta apenas es representado con claridad y no puede ganar en certeza remitiéndolo a ninguna otra proposición; sin embargo, nos es imposible considerarlo como un hecho último, sino que nos lo representamos, por el contrario, junto con la evidencia que le es propia, como fundado en una conexión de la vida psíquica desconocida para nosotros. También la existencia del mundo externo es inmediatamente cierta; pero los muy diversos intentos de reconducirla a una conexión psíquica subyacente a ella muestran igualmente en cuán escasa medida nos es de suyo comprensible. Por el contrario, la relación según la cual a todo lo dado en la conciencia le corresponde rea-

lidad de manera inmediata —a saber, la realidad de hechos de la conciencia— es para nosotros absolutamente diáfana y clara, de manera que ni sentimos necesidad ni entrevemos una posibilidad de remontarnos por detrás de ella. La afirmación de la existencia del hecho de conciencia, en efecto, no contiene absolutamente nada más que la vivencia misma que se lleva a cabo en mi conciencia; la proposición existencial que tiene como sujeto ese proceso de la conciencia y como predicado la existencia, la realidad, no hace sino expresar en estos últimos conceptos abstractos y de forma mucho más insuficiente la vivencia, de la cual todo aquello que posee realidad la toma en propiedad. Qué sea la realidad sólo puede calibrarse, en último término, a tenor de este hecho.

El principio en cuestión no disgrega un hecho en una pluralidad de elementos, sino que se limita a expresar el hecho inextricable mediante una relación entre conceptos abstractos. El lenguaje despliega este hecho mediante una relación gramatical entre palabras; la reflexión, mediante una relación lógica entre conceptos. De este modo se distinguen y se relacionan entre sí ser o realidad, estar-presente-para-mí y conciencia. En el proceso mismo no experimento *(erlebe)* una relación, sino una unidad. Lo que se constituye inseparablemente en el estado psíquico que experimento es precisamente la naturaleza de un hecho simple. La abstracción puede formar un concepto del ser o de la realidad que corresponde también a lo que no es hecho de la conciencia, e incluso a lo que es independiente del representar y el ser representado; se ve forzada a formar dicho concepto. Pero la simplicidad de la vivencia misma a que nos referimos no se ve disuelta al expresarla por medio de ese concepto abstracto y de su relación con otros.

Hasta donde alcanza esta percatación interna, esta autoposesión del hecho de la conciencia, no existe en absoluto el problema del saber. Éste reside, en efecto, en la cuestión de cómo puede surgir en mí la conciencia de una cosa si yo mismo no soy esa cosa, ni sus propiedades son las mías, y si, por tanto, no tengo en mí sus propiedades, que pertenecen más bien al ámbito del propio ser de la cosa. Dicho problema reside en la cuestión de cómo la cosa puede entrar en mi conciencia, ya que la cosa es tal precisamente porque es distinta de mí, del que aprehende y percibe. En mi convicción de la realidad de un hombre con el que estoy conversando se contiene la certeza de que ese hombre existe fuera de mí, de manera que esa convicción es un saber acerca de algo que no soy yo mismo. Yo no soy el objeto, no siento en él, sino en mí mismo; por el contrario, en el hecho del percatarse, del estar presente y cierto de sí mismo un estado de conciencia, no se plantea el problema contenido en el saber en otros campos. Yo ya no necesito, en efecto, ser consciente de mi conciencia, ni sentir mi sentir; yo sé de mi conciencia al tener ésta lugar. La existencia del acto psíquico y su conocimiento no son dos cosas

distintas, no existe aquí la diferencia entre un objeto visto y el ojo que lo ve. Aquello de lo que yo sé es precisamente un hecho de la conciencia; ese hecho es la realidad que se afirma; la existencia del acto psíquico y su conocimiento no son en absoluto dos cosas distintas. El acto psíquico es porque lo experimento.

Esta transparencia de los hechos no incluye ciertamente en sí una aclaración acerca de cómo empieza a ser consciente un estado de conciencia. Una pregunta semejante descansa, o bien en una errónea interpretación de los hechos, en virtud de la cual se imputa a esta percatación interna la distinción y relación entre sujeto y objeto, no contenida en absoluto en ella, o bien en la estéril enfermedad del pensamiento que, en su nerviosa excitabilidad, no quiere apaciguarse en la vivencia de un estado de cosas en el que la relación entre sus partes no presenta ningún tipo de dificultad, ninguna posibilidad de completar su trama con un elemento añadido.

Esta certeza de los hechos de la conciencia no contiene tampoco ninguna determinación acerca de si los hechos de la conciencia están acaso condicionados por otros que no son objetos de la misma, acerca, por tanto, de si tras el reino de estos hechos no habrá un trasfondo de hechos de otro orden, desconocidos para nosotros por inaccesibles a nuestra conciencia. Este segundo orden de hechos psíquicos estaría formado por las sensaciones que admiten la mayoría de los modernos investigadores en psicología y se vería ampliado de forma ilimitada por la admisión de la existencia inconsciente de representaciones que logran aflorar en el recuerdo según leyes de la conciencia. Sin embargo, la presente exposición pone de hecho fin al juego que con el concepto de fenómeno se lleva a cabo en este ámbito de los hechos de la conciencia. Estos hechos son precisamente porque los experimento y forman en primer término el reino de lo real porque constituyen toda mi vida. Por «fenómeno» entiendo en primer lugar un conjunto perceptivo que contiene las propiedades permanentes de un objeto, aquellas que no desaparecen con el cambio de posición del objeto respecto de los sentidos; el fenómeno se opone, por tanto, a la realidad, que sólo se establece a través precisamente de este cambio de percepciones sensoriales. El arco iris es un fenómeno porque esta imagen cromática sólo se ve cuando el sol se halla situado en el cielo por debajo de los 51 grados, se encuentra a nuestras espaldas y miramos entonces el manto de lluvia que forman las gotas que caen. Ahora bien, si en lugar de aquellas propiedades del objeto que permanecen independientemente de las distintas posiciones de aquél respecto de los sentidos, atendemos a aquellas que son independientes de los sentidos, e incluso de la capacidad de aprehensión misma, y las oponemos, como realidad, al mero fenómeno, tal distinción presupone la contraposición entre los conjuntos de percepciones que se dan en mí en general y una cosa independiente de ellos. Pero semejante dis-

tinción no se da en absoluto en el estar presente y cierto de sí mismo del estado de conciencia. Podría suceder que los hechos de la conciencia fuesen el resultado de un orden distinto de hechos de la conciencia, estando por otra parte condicionados por él. Habría entonces unos hechos no abarcados por nuestra conciencia y otros hechos que surgirían cuando nuestra conciencia actuase sobre aquellos con sus leyes. Pero hechos serían tanto los unos como los otros. El error de los fenomenistas consiste en que para ellos la supuesta influencia de las leyes de la conciencia no es un hecho psíquico en el mismo sentido que cualquier otro elemento o proceso psíquico y su influencia sobre otros procesos. Y este error surge de la transposición de un concepto válido para el mundo externo al ámbito de los hechos de la conciencia, donde carece ya de todo sentido. En un objeto distinto de la conciencia, puesto que es un hecho de la conciencia y sin embargo ha de existir independientemente de ella, puedo pretender separar aquello que le corresponde por sí mismo de aquello que pertenece a mi facultad de aprehensión, y en tal medida puedo distinguir lo primero como realidad y lo segundo como fenómeno. Semejante distinción se torna un sinsentido respecto de los hechos de la conciencia, pues aquí no me encuentro sino con procesos psíquicos que interactúan; uno de estos procesos que actuase modificando la aprehensión de otro sería un hecho de la conciencia en la misma medida que aquel que padeciera su acción, y el resultado de semejante influencia lo sería también en la misma medida que el estado de cosas previo a su intervención. Y tan pronto se habla de la realidad y su poder, son precisamente los hechos de la conciencia los que constituyen su reino como vivencias reales, es más, como la vida misma: estos hechos se mueven bajo el sol de la conciencia, mientras que un orden subyacente a ellos es, en el mejor de los casos, un mundo de sombras.

Con estos hechos de la conciencia se inaugura, en consecuencia, el reino de la realidad inmediata: las puertas de la realidad están abiertas y toda investigación se encuentra con un *δός μοι ποῦ στῶ*. Éste es el núcleo positivo del principio de fenomenidad.

3. ¿No me encuentro, sin embargo, en virtud de este principio de fenomenidad, reducido a hechos de la conciencia? ¿No tiene este principio por sí mismo la significación negativa de excluir cualquier tipo de aserción sobre una existencia independiente de esa conciencia?

El alcance negativo del principio de fenomenidad representa el otro aspecto de la investigación sobre las consecuencias de este principio fundamental. No puedo consentir ni una atenuación del rigor de ese principio ni un aislamiento del mismo en los límites de un círculo neutral, por decirlo así, de mera teoría. He de pensar el principio de fenomenidad hasta el final, por más que sus con-

secuencias puedan parecerme risibles o peligrosas. Ha surgido una estirpe de sofistas que niegan teóricamente toda realidad de los objetos y consideran el establecimiento de unidad entre los hechos de la conciencia como el objetivo último de todo conocimiento, para pasar a continuación a abandonar de nuevo en la práctica esa realidad, haciendo así de la reflexión filosófica una pesada broma. Como Shylock, persisten en su ilusión según la cual toda cosa y toda persona exterior a ellos son representación suya en la medida en que existen para ellos y existen únicamente por ser representaciones. Estas gentes han llevado el descrédito a la filosofía, pues mientras que, como porteros malhumorados, custodian su puesto con frío gesto, separan al mismo tiempo las ciencias positivas de la investigación filosófica. Separan la teoría de la praxis, condenando con ello, desde el principio, la primera a la esterilidad y la segunda a una popularidad de cortas miras. Este doble juego no debe ejercer influencia sobre mí, y si realmente sólo tengo certeza de mi querido Yo, extraeré de este principio todas las consecuencias contenidas en él, por funestas que puedan ser.

Abro la ventana al comenzar la mañana y descubro que las flores del saúco se han abierto: su aroma invade mi habitación, y recuerdo entonces que ayer, a la misma hora, encontré sus flores aún cerradas.

Ciertamente, todo esto tiene lugar en mi conciencia como vivencia, y tengo de ello, como tal, certeza inmediata. La imagen visual de mi cuerpo y de su entorno, la sensación de deslumbramiento con la primera claridad, la presión de la mano en la ventana y el cambio de la imagen visual que con ello se produce, las sensaciones musculares que la acompañan, el aroma del saúco que se añade luego a todo ello, y finalmente la irrupción de un recuerdo semejante a la impresión de ahora y que, sin embargo, no se confunde del todo con ella: todo esto es vivencia, hecho de mi conciencia. Pero, así como soy capaz de reconocer todo ello como una serie de tales hechos de conciencia, así también, por otra parte, una serie de miembros de este entramado resalta ante mí como hecho externo, como algo que se halla frente a mí, y la certeza con que afirmo su realidad objetiva se da por de pronto en mi conciencia con la misma inmediatez que aquella por la que estoy seguro del proceso de conciencia.

He de captar el principio de fenomenidad en sus justos límites, también con respecto a lo que excluye. Este principio dice solamente que todo objeto, al igual que todo sentimiento, se me da como hecho de la conciencia y se halla bajo las condiciones de ésta. El azul del cielo que me rodea, las masas tonales de la *Novena sinfonía* que penetran en mí, son hechos de la conciencia en la misma medida que mi alegría por esos colores, por esas notas. En cambio, ese principio nada dice sobre el modo en que todo ello se da en mi conciencia. Las interpretaciones que de este

principio se han llevado a cabo desde Fichte para determinar con más detalle ese modo y manera son tan problemáticas, tan contradictorias en parte con la experiencia, e incluso tan funestas en sus consecuencias para todo el resto del cálculo filosófico como indudable es el principio mismo.

Por ello, una vez establecido el principio según el cual todo objeto, al igual que todo sentimiento, se me da como hecho de mi conciencia, quiero ahora aprehender sin prejuicios el cambio en el modo y manera en que algo se da en mi conciencia; para ello me voy a mantener en actitud de observación, sin dejarme extraviar por los prejuicios del idealismo, que con demasiada facilidad tiende a sustituir el informe de la experiencia por el resultado de su autorreflexión, enmascarando así el contenido de la experiencia. Este último ha de establecerse por de pronto con pulcritud.

Así, pues, al establecer el principio de fenomenidad me vi ya obligado constantemente a separar un hecho de conciencia, el sentimiento, de otro al que llamo objeto. La distinción radical a la que se subordinan todos los casos de esa clase es para mí la que existe entre percatarse internamente y representar, tomado este último término en su sentido más amplio, que incluye también percepciones externas en las que el objeto se presenta ante el sujeto.

Con la expresión «percatación interna» *(Innewerden)* me refiero a un hecho que se ofrece una y otra vez a mi autoobservación. Hay una conciencia que no opone (pone delante) al sujeto de la conciencia un contenido, sino que en ella hay un contenido sin ninguna distinción. Aquello que constituye su contenido y el acto en que ello ocurre no son en ella dos cosas distintas en absoluto. Lo que se percata internamente no se halla separado de aquello que forma el contenido de ese percatarse. Lo que forma el contenido de la conciencia no se distingue de la conciencia misma. Es como un aclaramiento, una iluminación de aquello que constituye ese contenido. Gracias a semejante percatación me está presente el sentimiento de fatigado malestar que dificulta el seguimiento de una serie de pensamientos, así como el esfuerzo de la voluntad por superar ese malestar, con lo que a la percatación interna se unen representaciones. Puesto que en ella el sujeto no se distingue de su objeto, no hay tampoco en el percibir ningún poner-se-delante, en términos objetivos, de aquello que se contiene en ella; si denominamos «observar» la dirección de la atención hacia algo de tal modo colocado-ante-mí, no hay entonces observación alguna de la percatación interna o de su contenido, sino que la dirección de la atención produce aquí solamente una elevación, vinculada a la tensión del esfuerzo, del grado de conciencia, que corresponde, en este ámbito de la percatación interna, a la observación en el de la percepción externa y que por ello sólo en este sentido sería lícito considerar como observación. Seme-

jante percatación interna es la forma más simple en que puede presentarse la vida psíquica. Por sí misma, no encierra tampoco en sí ningún tipo de sentimiento de sí mismo a diferencia de un mundo externo. Cuando, en cierta ocasión, Lotze opina que «el gusano más insignificante, cuando se retuerce al ser pisado, distingue *en el dolor* su propia vida de la existencia del resto del mundo con la misma energía con que el espíritu cultivado se opone, como Yo, al No-Yo»,[1] es cuando menos seguro (suceda lo que suceda con el hecho mismo) que no es la percatación interna del dolor lo que permitió por sí misma el trabajo de autoconciencia.

Sin embargo, una cosa es el juego de los estados anímicos con que acompaño la *Sinfonía heroica* y otra distinta la serie misma de sonidos. La forma de la conciencia es totalmente distinta en el caso de aquellos estados anímicos y de esta serie de sonidos. El sonido y la alegría al escucharlo son ambos hechos de conciencia, pero es distinta su manera de existir en la conciencia. La audición y la alegría por el sonido se viven como estados del sujeto mismo que se percata internamente de ellos. En cambio, el sonido irrumpe en la conciencia como un hecho distinto del yo e independiente de él; se halla frente a éste como objeto suyo. De este modo, en la conexión de la vida psíquica, la audición y la alegría por ella se convierten en un elemento del yo que siente y vive, y el sonido, por el contrario, en un elemento del mundo externo que se opone al sujeto de la audición como algo distinto de él.

Si ordenamos el vasto ámbito de los hechos de la conciencia atendiendo a esta diferencia fundamental en el modo y manera de darse a la conciencia los contenidos, se nos muestra entonces una progresión en el grado en que el contenido se separa del sujeto que siente y se opone a él; la objetividad con que los contenidos se presentan ante la conciencia va creciendo desde el sentimiento a las sensaciones del olfato y el gusto, de éstas al sonido, así como de éste a lo que se ve y se toca. Una concepción histórico-evolutiva de la vida psíquica tendrá que descubrir, por tanto, en esta percatación interna la forma primitiva de la conciencia.

El propósito principal de esta exposición era establecer la existencia de una diferencia que manifiestamente tiene lugar en el modo y manera de la conciencia; de hecho, esta diferencia se hace visible con la máxima facilidad al comparar la percatación interna de sentimientos o estados de tensión de la voluntad con el ponerse-ante-mí de objetos, sean cosas o personas. Partiendo de esta diferencia, el análisis muestra, en los estados efectivamente existentes, una situación compleja; muestra, en primer término, que una percatación interna se contiene también en las situaciones perceptivas.

1. H. Lotze, *Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, Leipzig, 1852, p. 494.

Entre los hechos de las conciencia (lo único que aquí buscamos comprender, y no, por ejemplo, otras condiciones que puedan subyacer a ellos) encontramos momentos perceptivos en que ni la objetividad de las cosas ni el proceso subjetivo se dejan notar de forma clara, sino que solamente la facticidad se hallan ante mí. Evidentemente, están condicionados por el hecho de que los puntos de referencia del yo y del objeto, que están separados en la autoconciencia, pasan a segundo plano, y con ellos la propia autoconciencia, bien porque en general se ve postergada en ese preciso momento de la vida, bien porque la percepción se halla, por así decir, en la periferia de su interés. Lo que así acontece en el curso natural de los procesos psíquicos puede también provocarse por medio de una abstracción artificial que traslada lo dado en el proceso perceptivo a un medio, digámoslo así, artificial y neutro, prescindiendo de la referencia al yo y de la oposición objetiva a éste que es propia de la cosa. La expresión de esta abstracción se contiene en el juicio que atribuye existencia a esta mera facticidad.

Yo distingo este hecho (poco importa si lo califico de percatación interna o no) de aquellas percepciones que se hallan bajo la condición de la autoconciencia de forma absolutamente clara. En relación con éstas, entiendo por «percatación interna» el acto psíquico en el que, junto con la conciencia de la cosa, se presenta también la del proceso en el que la cosa es percibida.

Para la conciencia acrítica, no psicológica, la percepción contiene únicamente el ponerse-ante-mí del objeto y se define suficientemente por medio de ello. Esto es consecuencia de que mi interés en la percepción se vincula a los objetos, en cuyo seno mi voluntad se afana por orientarse. Así, pues, la presencia del objeto en este acto recibe por mi parte una atención preponderante.

A ello se debe que el análisis de un momento perceptivo, que sólo se puede efectuar tomando como objeto la imagen mnemónica de lo ya pasado, no muestra en absoluto, en no pocos casos, ningún elemento de percatación interna del proceso, sino sólo el ponerse-ante-mí un mundo objetivo.

No obstante cuando el interés y la voluntad dirigen la atención en otro sentido, cuando, por ejemplo, una enfermedad del órgano del sentido o el propósito de llevar a cabo observaciones en una perspectiva óptico-fisiológica concentran el interés en la actividad del órgano del sentido, encontramos, junto con la percepción del objeto y unida regularmente a ella, una percatación interna del proceso perceptivo.

Y una débil percatación interna, que en muy escasa medida y sólo ulteriormente, en el recuerdo, puede llevarse al centro de la atención, acompaña en la mayor parte de los casos la presencia de objetos.

En todos estos casos, el ponerse-ante-mí del objeto se vincula

en la percepción a la percatación interna del proceso, formando con ella un solo acto. Y dicha percatación aparece, en efecto, como un hecho que acompaña a ese ponerse-ante-mí del objeto. La dirección de la atención hacia el objeto, que acabamos de exponer, constituye la regla, y en virtud de ella el objeto se halla aquí absolutamente en primer plano. La percatación interna de una percepción visual no puede producirse sin una impresión óptica, ni la de la audición sin el sonido, mientras que puede aceptarse sin dificultad una impresión óptica o un sonido sin una percatación de la visión o de la audición. De ello, sin embargo, no se sigue que pueda probarse, en algún caso real, la ausencia absoluta de toda percatación interna del estado, por débil que sea, pues, dado que la observación sólo es capaz de analizar el recuerdo del proceso recién pasado, puede fácilmente suceder que en una imagen recordada no se encuentren ya ciertos elementos escasamente apreciables del mismo. No hay, pues, razón alguna para excluir el supuesto de que una percatación interna de cierto grado acompaña todos los actos perceptivos. En el contexto fácticamente existente, la presencia del acto es la condición de la realización del objeto. Pero, por otra parte, en estos procesos de conciencia no hay ningún vestigio de que la percatación interna del proceso perceptivo sea el fundamento en el que se base la construcción del objeto. Por muy exacto que pueda ser el análisis de los diversos estados, no se encontrará por medio de él un hecho que abarque el contenido de una representación objetiva como una autoexperiencia y que, por lo tanto, pueda concebirse como su fundamento. Si tenemos en cuenta la distinción entre una autoexperiencia semejante y aquellos momentos de la conciencia, ya mencionados, en los que no se aprecia ni la objetividad de la cosa ni el proceso subjetivo, sino que sólo la facticidad se halla ante mí, de manera que la autoconciencia queda postergada, desaparecerá entonces toda ilusión sobre la presencia de una autoexperiencia que comprendería el contenido de la representación del objeto y se convertiría así en germen de la misma. Reconocemos, por tanto, que cualquier afirmación de ese tipo sería una hipótesis y nada más que una hipótesis. Y sin que podamos examinar ya aquí las razones para tal hipótesis, la aceptación de un proceso de mera autosensación y autoencuentro sin conciencia de un objeto parece en sí misma poco coherente con la relación según la cual vemos vinculados entre sí la irrupción de la autoexperiencia con la distinción de los objetos, así como el incremento y la disminución de la intensidad de la autoconciencia con el incremento y disminución correspondientes en la intensidad de la conciencia del objeto. Si nos remontamos por detrás de la autoconciencia, desaparece, junto con el ponerse del objeto, el encontrarse-a-uno-mismo, como muestra el fenómeno descrito anteriormente; si permanecemos en el seno de la misma, el sentir-se, experimentar-se,

encontrar-se-afectado —expresémoslo como queramos— condiciona entonces la contraposición del objeto.

Por otro lado, si partimos del sentir-se-a-sí-mismo, de los sentimientos, de las tensiones de la voluntad, los encontramos también vinculados a la conciencia del mundo externo como elementos suyos por escasamente apreciables que sean. Podemos ahora, en relación con las consecuencias del principio de fenomenidad y partiendo de este estado de cosas psicológico, extraer conclusiones que excluyen las interpretaciones vinculadas a un idealismo erróneo. Allí donde la percatación interna del proceso que tiene lugar en el acto perceptivo se agrega a la conciencia del objeto, la conciencia posee su contenido a través de la relación entre el sujeto y el objeto en la autoconciencia como hechos dotados de la misma inmediatez y evidencia. La percatación interna del acto no disgrega la objetividad y certeza inmediata del objeto; ambos se dan en un mismo complejo de la conciencia, en un momento dado, como elementos de una misma totalidad.

Por ello, hasta donde yo puedo alcanzar mediante la aprehensión directa de los hechos de mi conciencia, el mundo externo se me da con la misma inmediatez que un estado de ánimo o un esfuerzo de mi voluntad. Por ello también lo uno es tan cierto como lo otro desde el punto de vista de la vivencia natural. Y desde este punto de vista la percatación interna del acto perceptivo no ejerce mengua alguna sobre la realidad *(Dinglichkeit)* del objeto de la percepción. La percatación interna del acto es algo completamente distinto de la reflexión filosófica, en virtud de la cual el objeto dado en aquélla se reconoce como un mero hecho de la conciencia. Un niño o un trabajador tendrán tanta certeza de los objetos que les rodean como de sí mismos. Y su confiado «lo veo», con el que justifican esa facticidad y objetividad, no significa que remitan el hecho a un proceso perceptivo para el que hubiese que suponer un fundamento; contiene, por el contrario, la indicación de que la cosa les viene dada en y con el acto mismo. Ninguno de ellos infiere conscientemente del acto de ver un estímulo externo que lo haya provocado; ninguno distingue el hecho de conciencia que es el objeto del hecho externo que sería el fundamento explicativo situado fuera de la conciencia; ningún raciocinio natural, al fundamentar la creencia en el mundo externo, conduce a semejante nexo según el principio de causalidad o de razón suficiente: junto a la conciencia del acto se encuentra, no condicionado ni destruido por ella, el hecho de la cosa que como tal es captada en aquélla. El acto psíquiso —ésta es la idea que sirve de vínculo— * permite percibir el objeto externo como una verdadera cosa en sí, por así decir. La conciencia común, en efecto, traslada las cosas en sí kantianas al mundo sensible y considera el acto de la percepción sensorial como la apertura de

* En el raciocinio natural. *(N. del t.)*

una ventana que no haría sino aislarnos del aire y la luz de esa realidad.

Éste es el estado de cosas que nos ofrece la autoobservación. En cambio, en la concepción dominante, denominada idealismo transcendental, que ha logrado una extraordinaria influencia en el desarrollo de la fisiología de los sentidos, se sostiene, además del principio de fenomenidad, que es evidente, una hipótesis no probada según la cual la conciencia posee sus propios hechos de una manera que excede de este estado de cosas accesible a la observación. Todo representar se remite a la percatación interna. En el desarrollo futuro del análisis psicológico esta hipótesis será puesta a prueba como tal; pero ahora, en los comienzos del mismo, es preciso evitar la mezcla de los hechos de la conciencia con elementos de esta hipótesis, que ha arruinado, desde Fichte, estas investigaciones.

Con este propósito nos será permitido determinar, en primer lugar, la naturaleza de esta hipótesis. No debe confundirse con la que sitúa la percatación interna, como la forma más simple de la conciencia, al comienzo de la historia evolutiva de la vida psíquica en la escala de los organismos animales. Tampoco cabe afirmar que esta hipótesis evolutiva incluya la hipótesis psicológica a que nos referimos. Aun suponiendo que, desde el punto de vista histórico-evolutivo, la representación-percepción * pudiese derivarse de la percatación interna, una vez que la representación ha hecho su aparición puede existir en la conexión psicológica del hombre como una forma de conciencia a la par con la percatación interna y operante ya desde el nacimiento. ¡Cuántos elementos no tendrá a su disposición la hipótesis histórico-evolutiva para explicar el tránsito a la representación-percepción! La paulatina formación de los órganos de los sentidos en la serie de los organismos animales, desde la sensibilidad táctil del protoplasma contráctil a los cilios de los infusorios, pasando por la serie de los organismos en que los órganos extensibles y móviles son al mismo tiempo, de una forma aún oscura para nosotros, portadores de otras funciones sensitivas, hasta llegar al punto en que todos los órganos de los sentidos se han diferenciado con claridad y han alcanzado una configuración superior: ¡cuántos medios para justificar el tránsito de la mera percatación interna a la percepción-representación! Y no hablemos de la formación del sistema nervioso central, que se produce paralelamente al desarrollo de los órganos de los sentidos. Por el contrario, la hipótesis psicológica a que nos referimos pretende considerar los actos psíquicos que contienen una percatación interna de estados como los únicos hechos primarios de percepción en todos los sentidos, para extraer

* *Das Vortellen - Wahrnehmen*: representación-percepción, en el sentido de la capacidad de representar y percibir, no del producto de la misma. *(N. del t.)*

así de ellos, como por arte de magia, todo el orden espacial de los objetos.

La raíz de toda esta problemática se encuentra en el intento fichteano de concebir genéticamente los hechos de la autoconciencia: un cambio de rumbo en filosofía que, aunque agitó poderosamente la época, tuvo efectos perniciosos. Y, ciertamente, el error decisivo hace aquí su aparición como una mera interpretación y desarrollo del principio de fenomenidad.

Como es sabido, en su *aperçu* original Fichte pasó del método analítico de Kant a la construcción de los hechos de la conciencia y, sobre la base del principio según el cual la actividad se pone como lo originario y todo ser se deriva sólo de ella, situó los hechos de la conciencia en el contexto de una historia evolutiva en la que la repercusión de la actividad sobre su producto provocaba el desarrollo: una especie de dialéctica que ha tomado como base de sus construcciones la filosofía de la identidad y de la cual el propio Lotze se ha servido dentro de estrechos límites. De este modo, sensación, intuición, entendimiento, facultad de juicio y razón, que en Kant representan la diversidad de un hallazgo analítico, se combinan en la totalidad de una historia pragmática de la inteligencia a través de este artificio un tanto monótono.

En este marco (haciendo un uso especialmente abundante de Salomon Maimon) Fichte derivó el ponerse-ante-sí en la intuición a partir de la sensación, que para él es una especie de percatación interna. Esto ocurría en 1795, en el *Esbozo de la singularidad de la doctrina de la ciencia*; pero la exposición que aparece en el *Destino del hombre* destaca con mayor sencillez los puntos que aquí nos interesan.

En el segundo libro de esta obra, que tiene como objeto el saber, nos presenta dos intentos de derivar el mundo externo, que se extiende en el espacio, partiendo del hecho de la sensación. El primero toma como base, en el sentido de Kant, la aceptación de objetos externos; este intento se ve reemplazado en parte por otro que parte del supuesto según el cual la representación misma de un ser que se da fuera de mí sin mi intervención surge de las leyes internas de nuestra conciencia; sin embargo, también en esta última exposición se utiliza la concepción procedente del primer intento, que es precisamente la que atrae nuestra atención de forma especial.

«En toda percepción percibes en primer término a ti mismo y tu propio estado.»[2] Por ello aparece como un enigma «la trasposición de lo que sólo está en mí a algo fuera de mí».[3] Las sensaciones, como afecciones propias, no son en absoluto algo extenso, sino simple; y sensaciones diversas no se yuxtaponen en

2. J. G. FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, en *Sämtliche Werke*, ed. por I. H. Fichte, vol. II, Berlín, 1845, p. 201.
3. *Ibid.*, p. 204.

el espacio, sino que se suceden en el tiempo. «Sólo al desplegarlas yo espacialmente aquello que es propiamente una sensación se transforma en algo sensible y surge así un objeto fuera de mí.»[4]

El problema es, por tanto, el siguiente: «¿Cómo llegas con tu conciencia, que de modo *inmediato* es sólo conciencia de ti mismo, a salir fuera de ti, añadiendo a la sensación que percibes algo sentido y sensible que no percibes?»[5] He aquí la respuesta: «Yo soy afectado, cosa que sé sin más; esta afección mía ha de tener un fundamento; este fundamento no reside en mí; reside, pues, fuera de mí. *Así concluyo de manera precipitada e inconsciente*; y pongo ese fundamento: el objeto.»[6]

Esta «inferencia imperceptible de lo fundamentado al fundamento», sirviéndose del principio de razón suficiente (= «una cosa, tu afección en este caso, ha de tener un fundamento»), retrocede desde la percepción consciente de «que yo soy afectado de una manera determinada». Pero el propio principio de razón suficiente no puede derivarse de la experiencia externa («observación de las cosas fuera de ti»), ya que sólo en virtud de este principio alcanzo cosas fuera de mí (y por tanto una experiencia); es independiente del conocimiento de las cosas; es más, éste se halla mediado por él; es, pues, una ley que yo prescribo *(a priori)* a mis representaciones sobre el ser y su conexión.[7]

En la aplicación de este principio descansa además la estimación de la magnitud y lejanía de los objetos sobre la base de la sensación; incluso los errores sensoriales no son errores producidos por la sensibilidad, sino juicios erróneos de esa clase.[8]

En la segunda mitad de este segundo libro del *Destino* [del hombre] esta exposición se ve sometida a una revisión que sin embargo no elimina las líneas que nos interesan y que tanta influencia han tenido en la teoría de la percepción sensible desarrollada por investigaciones posteriones.[9] El trasfondo de esta concepción está constituido por la doctrina fundamental, no desarrollada aquí, según la cual sensación, intuición y entendimiento representan grados de la historia pragmática de la inteligencia. Todo el material de la realidad se nos da primariamente como sensación. «La sensación es en sí misma conciencia inmediata: con ella no alcanzo en absoluto conocimiento de un ser, sino sólo el sentimiento de mi propio estado.» Sólo al hacer de esta sensación una intuición surge el conocimiento de un ser. «La sensación se convierte en algo sensible: mi afección, rojo, liso, etc., se convierte en algo rojo, liso, etc., fuera de mí, que yo intuyo en el espacio junto con la sensación de ello, porque mi intuir es en sí

4. *Ibid.*, p. 213, confirmado en pp. 227, 234 y ss.
5. *Ibid.*, p. 212.
6. *Ibid.*, p. 212.
7. *Ibid.*, pp. 219, 220.
8. *Ibid.*, pp. 232, 233.
9. *Ibid.*, pp. 222 y ss.

mismo el espacio.»[10] Entretanto, a tenor de lo desarrollado en la primera exposición, esta intuición, ya que en ella la conciencia de un ser fuera de mí se ve constantemente acompañada de la conciencia, aún inadvertida, de mí mismo, toma forma en el individuo sólo en virtud de que el entendimiento, partiendo de estas afecciones, razona según la regla siguiente: «Lo que me afecta en tal y cual medida ha de ponerse en el espacio en tal y cual relación con el resto de lo que me afecta.»[11] Incluso cuando no llego a ser consciente de un juicio o razonamiento «este rápido juicio es únicamente la consecuencia de una ponderación anterior. A través de un perpetuo ejercicio he aprendido a apreciar rápidamente la intensidad de la impresión y a juzgar la lejanía a tenor de ella».[12]

Del suelo de estos principios del idealismo transcendental surgió la teoría moderna de las sensaciones como hechos psíquicos primarios, lo que las distingue del poder-ante-sí propio de la percepción, que se considera, en comparación con ellas, como un hecho derivado. Al mismo tiempo se formuló la teoría de las inferencias inconscientes, que Schopenhauer, alumno de Fichte, tomó prestada de éste, como tantas otras cosas, sin reconocer su deuda y en medio de violentos insultos. En tiempos recientes, esta teoría se ha visto propuesta una vez más, con independencia de estos predecesores.

Por tanto, mi legado a la investigación posterior consiste en restablecer los hechos sin deformaciones, distinguiéndolos de la interpretación a que se han visto sometidas en el marco del idealismo transcendental.

Aunque la autognosis muestra con toda claridad que tanto objetos como sentimientos son vivencias, hechos de conciencia, yo no puedo descubrir en mí mismo nada de las sensaciones en sentido fichteano. En la percepción se contiene una doble afirmación, y en esto consiste precisamente el problema: yo puedo reconocer esta percepción, en su completud, como un proceso que tiene lugar en mi yo, pero al mismo tiempo, lo que se da en ella es inmediatamente realidad para mí. Y en esto consiste el mayor enigma que se contiene en todo conocimiento humano.

Así como la realidad de nuestra propia interioridad, con sus pasiones, dolores y goces, es vivencia inmediata, así también lo que nosotros, precisamente por la forma en que se da en la conciencia, distinguimos como cosa posee un tipo de realidad que no puede reducirse a un mero estado de mí mismo, a un mero *percipi*. Del hecho de que el objeto sólo se me presenta en el proceso perceptivo, en el *percipi*, no se sigue, como pensó Berkeley, que su *esse* quede absorbido en ese *percipi*. Del hecho de que el *per-*

10. *Ibid.*, pp. 229 y ss.
11. *Ibid.*, pp. 230 y ss.
12. *Ibid.*, p. 234; *cf.* p. 236.

cipi sea la única forma en que el *esse* es para nosotros no se sigue que haya de excluirse el *esse* en un sentido distinto.

Por consiguiente el principio de fenomenidad alcanza, en su contenido positivo, el fundamento de la filosofía, y en cambio, en su aspecto negativo, el problema fundamental de la misma, el enigma por excelencia del conocimiento, cuya resolución trataremos de lograr a continuación.

El ser no se contiene conscientemente en la percatación interna. Pero ciertamente está incluido en ella de tal manera que en cualquier momento puede desplegarse a partir de ella. Es, en efecto, una representación que se ha desarrollado sobre la base de la evidencia inmediata de la percepción, como expresión para la presentación de la vivencia inmediata, garantizada por y a tenor de reglas del pensamiento. De ahí que el juicio de existencia que señala como existente el propio estado, del que me percato internamente, no sea más que el retorno de este concepto a su origen, por así decir.

Segundo capítulo: La conexión en la que aparecen y están la percepción, etc., y los conceptos es psicológica, i. e., se contiene en la totalidad de la vida psíquica

[1.] La conexión original en que se hallan objetos y actos de voluntad, representaciones y sentimientos, es, pues, la conexión de los hechos de la conciencia; su horizonte los abarca todos y todos están sometidos a sus condiciones.

Así, pues, hasta donde pueda establecerse en general una conexión interna entre los hechos unidos en la conciencia por la continuidad de la misma, hasta donde alcance la derivación a partir de esta conexión de la conciencia, se hallarán también bajo ella las percepciones y los recuerdos, los objetos y los conceptos de objetos. Sobre esta base, del principio analizado en el capítulo precedente se sigue el segundo principio fundamental de la filosofía: la conexión en que se hallan los hechos de la conciencia, y por tanto percepciones y recuerdos, objetos y representaciones de los mismos, y finalmente conceptos, es psicológica, i. e., se contiene en la totalidad de la vida psíquica; y, de modo análogo, la explicación de esta conexión en que se hallan las percepciones y los demás procesos intelectuales tiene su fundamento en el análisis de la totalidad de la vida psíquica.

Ante todo, este principio no contiene determinación alguna sobre la extensión de la conexión interna que la ciencia haya establecido entre los hechos de la conciencia, o sobre el modo y manera de esta conexión, sino únicamente la regla metódica para llevar a cabo el análisis y explicación de los hechos de la conciencia, incluidas las percepciones y las demás operaciones intelectuales, basándose conscientemente en la totalidad de la vida

psíquica y en la conexión que en ella conocemos. El principio en cuestión se deriva analíticamente de lo establecido hasta ahora y sólo adquiere toda la importancia de su contenido cuando la naturaleza de esta conexión se expone en su realidad y el concepto de esta conexión, empleando en la fórmula anterior, puede reemplazarse por esa realidad.

La simplicidad y claridad propios de este principio y de la regla contenida en él son tan notables que sería natural suponer que se hiciese uso de ellos desde el momento mismo en que se extrajeran las consecuencias del principio de fenomenidad. Pero en realidad nadie ha tratado todavía los problemas del conocimiento siguiendo el método implicado en esa regla, tanto más cuanto que, por mucho que dejase que desear una investigación en esa dirección, seguiría teniendo el mérito de haber conducido la investigación sobre el conocimiento partiendo de una base suficientemente amplia. ¿Y cuál fue la razón de ello? La filosofía fue inducida a error por la apariencia de una configuración aislada de la inteligencia, provocada por la propia ley evolutiva de ésta. Tomemos el ejemplo de la metafísica. La metafísica surgió de la totalidad de las fuerzas anímicas del hombre. Sin embargo, puesto que sus elementos y verdades podían en parte resolverse en un nexo intelectual, el espíritu humano se vio incitado a representarlos por completo en forma de un sistema semejante. En este asunto se sintió apoyado por el ejemplo de la matemática y la lógica, que habían logrado presentar en axiomas y definiciones las propiedades del número, del espacio y de las operaciones intelectuales, derivando de aquéllos una gran variedad de consecuencias. Fue el trabajo de Sísifo: pues una vez que la filosofía había arrastrado su roca hasta la cima, rodaba ésta incontenibilemente hacia abajo por la otra ladera. No hubo ninguna sutileza en el campo de la fundamentación que no fuese superada en seguida por la sutileza de la crítica. Y la razón de ello es, evidentemente, que en la metafísica se insertan supuestos que no pertenecen en absoluto a la inteligencia concebida como algo aislado. Apareció Kant; convirtió esta metafísica y la capacidad metafísica misma en objeto de análisis. Pero tan completo era su propio sometimiento a las fuerzas de esa misma ilusión —y en esto era un auténtico discípulo de la metafísica wolffiana— que llegó a confundir las abstractas fórmulas de la metafísica con los hechos empíricos de la conciencia de los que aquéllas se han extraído. Lo que Kant investigó no era el poder vivo de la concepción metafísica del mundo, que recibe su sangre y su alimento de todas las fuerzas de su suelo materno, la totalidad de la naturaleza humana, el corazón humano mismo, y que avanza así a través de la historia como una realidad indestructible: lo que investiga, combate y destruye es una sombra, la ciencia muerta de los conceptos metafísicos. Y surge con ello un espectáculo extraordinario: guiado por la analogía de la lógica y la matemática,

busca los elementos analíticos de la metafísica en el ámbito de la inteligencia aislada, bajo la influencia de la cerrada construcción wolffiana; demuestra la imposibilidad de erigir una metafísica sobre la base de estos elementos y traslada finalmente el origen, el poder y la evidencia de una concepción metafísica del mundo allí donde hubiera debido buscarlos desde el principio; captura, en fin, a la metafísica vagabunda sólo allí donde finalmente se había detenido, y la devuelve de nuevo a su hogar. Ésta es, en efecto, la gran obra de su filosofía práctica y de su crítica del juicio.

2. Al concebir aquello que se me presenta, cosas y personas, axiomas y conceptos, sentimientos y actos de voluntad, en el nexo psicológico constituido por la totalidad de mi conciencia, en el que existe primaria y originariamente, surge el concepto de una ciencia general fundamental que analiza el nexo de los hechos de la conciencia y sirve de fundamento al sistema de las ciencias particulares.

Así, pues, la conexión de los hechos de la conciencia se contiene en la totalidad de la vida psíquica y, ha de desplegarse a partir de ella, hasta donde el análisis pueda alcanzar. Este segundo principio básico de la filosofía arroja luz sobre el camino a desbrozar en la fundamentación de las ciencias particulares, pues determina en parte la índole de los eslabones intermedios que es preciso buscar entre los principios desarrollados y las ciencias particulares. En la teoría del conocimiento dominante, estos eslabones intermedios únicamente representan elementos de la inteligencia artificialmente aislada. Las sensaciones se refieren a objetos a través de inferencias o también de un proceso fundado en la asociación, y los objetos a su vez se forman y se enlazan por medio de categorías que son o productos de esa misma ley de asociación o formas del entendimiento, se piensan por medio de funciones lógicas y se enlazan bajo una unidad que, como ley fundamental de nuestra conciencia, o bien es condición suya o bien producto a su vez de ese mismo mecanismo de las representaciones; esta realidad se desarrolla en el contexto de las ciencias. Esto no es más que un esquema: pero las desviaciones de detalle no suprimen su naturaleza fundamental, que es y sigue siendo la historia de la inteligencia aislada. Es la historia de esta inteligencia tal como ha sido construida partiendo del hecho de un grupo de ciencias que constituían el campo visual de los teóricos y reconstruida hasta alcanzar su punto de arranque en la aprehensión del concepto de conciencia. En este último, en efecto, puede leerse todo el destino de este análisis de la inteligencia. La historia real de la inteligencia, en la medida en que la investigación puede descifrar sus rasgos en la observación de nosotros mismos, en el estudio del niño, en la consulta de la historia del lenguaje, en las instituciones y leyes más antiguas, es completa-

mente distinta; la conexión de los hechos de la conciencia, hasta donde alcanza el análisis, es totalmente distinta. Así como el punto de partida de esta conexión, el análisis de los hechos de la conciencia, pondrá de manifiesto la verdad de esta afirmación, así también podremos acceder a ella retrospectivamente, desde el punto de llegada de la misma, a saber, el análisis de la conexión de las ciencias. Y hace tiempo que deberían haberla descubierto los teóricos de la doctrina de la ciencia si no hubiesen partido, en su análisis de la inteligencia humana, de un determinado grupo de ciencias, en especial las ciencias naturales, y si por otro lado no se hubiesen dejado guiar por determinados supuestos, referentes a la inteligencia aislada. La arbitraria restricción del objeto vició los supuestos y los supuestos erróneos mutilaron a su vez la verdadera naturaleza del objeto, constituido por la conexión de las ciencias. La conexión real de los hechos de la conciencia explica la índole efectiva, imparcialmente concebida, de la jurisprudencia, la política y la ética, así como de la teología y la estética. La voluntad es la raíz del derecho y del Estado; los imperativos son las declaraciones en que el pensamiento jurídico y político, y según parece también el ético, toma su forma primera; las palabras de Tito Livio: [13] «*se in armis jus ferre et omnia fortium virorum esse*» expresan de modo sumamente característico la constitución personal del creador del derecho romano, pero esta condición del pensar jurídico, político, ético, atraviesa también las operaciones científicas más abstractas. El ideal moral, la teoría política, e incluso el derecho natural son creación de una orientación de la voluntad; el nexo contenido en el concepto de voluntad se halla en la base de los aspectos particulares en que la ciencia desarrolla esa orientación, así como de su propia conexión interna; en la voluntad reside un nexo de elementos de la conciencia que es distinto del que se halla en el intelecto; ese nexo determina de modo fundamental la naturaleza de las ciencias que desarrollan las normas de la vida activa; y las desarrollan en el sentido de una configuración artística de lo que debe ser, no en el de una mera descripción de lo real. La evidencia de las ciencias teoréticas, cuyo objeto es la realidad, viene condicionada por la constitución de la vida representativa; lo determinante, que en el ámbito de la vida volitiva corresponde a estas ciencias como motivo, está condicionado por la constitución de la voluntad. Comprender esta conexión requiere ciertamente el análisis de la naturaleza compleja de lo que aquí se llama voluntad, y por tanto la delimitación de los diveros significados con que se utiliza esta expresión y la separación de los diversos estados de cosas designados por ella. ¿Y acaso no sucede lo mismo

13. *Cf.* T. Livii Patavini, *Historiarum Ab Urbe Condita Libri*, qui supersunt omnes, Tomus Tertius, Pars Prior, ed. por A. Drakenborch, Stuttgart, 1871, páginas 271 y ss.

en el caso de la teología? Schleiermacher fue el primero en reconocer lo que había sido la ley de vida del pensamiento teológico, al concebirlo no como teoría pura, sino como afirmaciones acerca de los estados de ánimo piadosos. Sin embargo, como no reconoció que las oraciones que enuncian juicios sobre la realidad tienen una función completamente distinta de la de aquellas que expresan un estado anímico o un acto de la voluntad, y como, en consecuencia, no supo ver la diferencia radical entre la constitución lógica del conocimiento de lo real y la constitución práctica del desarrollo de la ley interna de la voluntad, así como entre éstas y la constitución afectiva que corresponde al desarrollo del orden interno de la vida emocional, por más que en su admirable exposición de los estudios teológicos reconociese el carácter totalmente heterogéneo de la teología con respecto al mero conocimiento de lo real y presentase asimismo el punto de vista de la teología práctica con una adecuada sensibilidad para el conjunto de esta ciencia, no llegó, sin embargo, a comprender la verdadera constitución del ámbito de la experiencia y la verdad religiosas ni a esclarecer, en consecuencia, la naturaleza de la evidencia en este campo. Así como el sano entendimiento humano se subleva contra la deformación unilateralmente intelectualista del principio de fenomenidad, así también el hombre práctico, y las fuerzas mismas de la vida, se sublevan contra la mutilación intelectualista de las ciencias.

Si ya el mundo mismo, como veremos, no está ahí para el mero entendimiento, mucho menos vendrán a ser las verdades del derecho o de la política mera constatación de un estado de cosas por medio de nuestra facultad teórica.

Este análisis de todo el acervo y conexión de los hechos de la conciencia, que posibilita una fundamentación del conjunto de las ciencias, puede denominarse autognosis, por oposición a teoría del conocimiento. La autognosis, en efecto, encuentra en la conexión de los hechos de la conciencia tanto los fundamentos de la acción como del pensamiento. Investiga las condiciones que prestan evidencia a las afirmaciones sobre lo real, pero también aquellas que confieren rectitud (una expresión característica), a diferencia de verdad, a la voluntad y sus reglas, por no hablar de la vida afectiva. Contenidos, pulsiones, incluso sentimientos, se hallan todos bajo esas condiciones.

En el marco de esta *Introducción*,* la autognosis ha de poner al descubierto los cimientos, por decirlo así, que soportan el edificio de las ciencias.

3. En el seno de esta conexión de los hechos de la conciencia, proposiciones y conceptos, y en consecuencia axiomas y definiciones inderivables, así como todo avance del pensamiento hacia

* *A las ciencias del espíritu. (N. del t.)*

otras proposiciones, tienen carácter de hechos; y, por tanto, el análisis de esta conexión es ciencia empírica.

En la conexión de la conciencia existen *realiter* los estados de cosas, incluidos los de cosas externas, bien se hallen vinculados con otros solamente en la continuidad de nuestras percepciones, bien estén unidos a ellos en la concatenación de nuestro pensamiento. En mi conciencia, sin embargo, me está presente en primer término un nexo de objetos que yo represento mediante mis percepciones, y este nexo avanza, partiendo del notar y experimentar estos objetos externos hasta la intuición de que éstos se me dan como hechos de la conciencia. En cambio, la conexión real interna en que todo esto se me da (conexión que nadie puede rebasar) progresa desde la unión de los hechos en la conciencia al enigma relativo a cómo pueden ponerse ante mí cosas que se dan en mi conciencia.

La autoconciencia es el punto medio de la separación que se produce en el seno de los hechos de la conciencia y de la articulación proyectada a partir de ella: sentimiento y conciencia de mí mismo, percatación interna de mis estados y actos vitales se distinguen en ella de los objetos del mundo externo. De este modo se encuentran ante ella cosas y relaciones de cosas que yo represento por medio de mis percepciones; su irrupción, sus diferencias recíprocas, su desaparición, no ponen a la conciencia en relación alguna con los actos en que los percibe; constituyen un orden fáctico en el que mi yo se incorpora como objeto en el espacio en tanto que se da a través de la percepción externa.

Voy a determinar el sentido en el que empleo las expresiones «percepción» y «percepción externa», [y] a partir de él el significado de la expresión «experiencia externa». Percepción *(perceptio)*, en el sentido original de la palabra («percibir», «*wahrnehmen*») [es] un encontrar, un encontrarse con, una conciencia inmediata en la que sin embargo lo hallado no es simplemente notado, sino notado en virtud de un interés en la aprehensión del hecho. La percepción es externa en la medida en que el hecho dado en ella se distingue de mí y se me opone precisamente de la manera que hemos indicado. Puesto que se lleva a cabo a través de actos de los sentidos, puede también denominarse percepción sensorial. Al pensar cosas en sus propiedades y relaciones a través de mis percepciones, surge la experiencia externa. Ésta se orienta, pues, al comportamiento y relaciones de los objetos en tanto que pueden aprehenderse intelectualmente en conformidad con las percepciones, sin consideración alguna al hecho de que éstas son en último término hechos de la conciencia. Sin embargo, mi yo, como objeto en el espacio, tal como se da a través de la percepción externa, o mi cuerpo, constituyen el punto de tránsito de esta percepción y experiencia externas a la percepción y experiencia internas, pues el espacio que ocupa mi cuerpo, tal como éste se da en la percepción externa, se llena, por así

decir, de estados internos a través de la experiencia creciente, el ejercicio, la instauración de la cohesión con respecto al sentimiento de la vida, las tensiones de la voluntad, las sensaciones musculares, la pluralidad de sensaciones locales particulares; y los lugares que se dan en mi percepción externa o que pueden determinarse a partir de ella por medio del pensamiento son al mismo tiempo sede de sentimientos y estados volitivos de los que me percato internamente. De este modo lo interno se presenta frente a lo externo. Y en esta continuidad de la vida interna se imbrican también las percepciones que para la conciencia son, en primer término, cosas.

Voy a determinar ahora el sentido en el que empleo la expresión «percepción interna». Este concepto es correlativo del de hecho de la conciencia. Todo hecho que se conciba como dado en mi yo, i. e., que se perciba como existente en mi conciencia, se incluye en la percepción interna, no importa si su base la constituye una percatación interna de un estado o acto que puede entrar en relación con la percepción externa e incluso fundirse totalmente con ella, o si una percepción externa es notada sólo como hecho psíquico e interiorizada, por así decir, como tal. De las percepciones internas nace la experiencia interna, al reunirse aquéllas intelectualmente en la conexión de la autoconciencia y aprehenderse de ese modo en el yo en virtud de sus propiedades o relaciones.

Resumo la diferencia de sentido que separa la expresión «experiencia» de la expresión «percepción» en los siguientes términos: la experiencia (*ἐμπειρία, experientia*) es conocimiento que parte de la percepción. La percepción como tal no es aún experiencia: ésta consta más bien de juicios y contiene una ampliación del conocimiento de hechos. No llamo aún experiencia a mi percepción de un árbol en mi camino; tampoco designo con este nombre mi saber inmediato de la existencia de ese árbol, sino que únicamente cuando una percepción incluye una ampliación de mi conocimiento es por sí misma la base de una experiencia (por ejemplo, la experiencia de un gran dolor).

En la época en que las ciencias positivas, cuyo centro orgánico había sido hasta entonces la filosofía, se separaron de ésta, logrando su independencia, surgió en los estoicos, y con toda claridad en Polibio, el concepto de experiencia metódica, i. e., científica. Puesto que en este concepto se contiene la referencia de la percepción al conocimiento, pasó a convertirse en el punto clave de las disputas gnoseológicas.

Sin embargo, por experiencia se entendió regularmente la experiencia externa, acepción que influye todavía en Kant. El uso lingüístico que distingue la experiencia externa de la interna se estableció por vez primera en el ámbito de la experiencia religiosa.

Cuando la experiencia externa se incorpora a la interna como

hecho de la conciencia surge la conexión completa de la experiencia, constituida por los hechos de la conciencia, que comprende en sí, bajo este aspecto, todo estado de cosas: la ciencia de los hechos de la conciencia es, en consecuencia, ciencia de experiencia. Para esta ciencia, toda proposición y todo concepto tiene la significación de un hecho; así, por ejemplo, un axioma no es más que un hecho de conciencia que muestra la unión de un principio general con una evidencia inmediata e inderivable; también el curso del pensamiento desde una proposición a otra es un hecho que muestra la unión de varias proposiciones entre sí y con un determinado tipo de evidencia que puede expresarse en una regla lógica.

Así, pues, lo que desde el punto de vista de una ciencia particular aparece como una verdad de última instancia, como un axioma, es para esta amplia ciencia empírica, en cuanto posee evidencia, un hecho de la conciencia que se presenta en el contexto del análisis de la conciencia y cobra tal vez claridad en él, sufriendo quizá también en el seno del mismo una descomposición psicológica adicional. Si considero un axioma en la medida en que presta su evidencia a otras proposiciones derivadas de él, que la reciben como un don, como la luna recibe su luz del sol, ese axioma constituye entonces para mí una verdad de última instancia; éste es el punto de vista en que las ciencias particulares toman como base sus axiomas, desarrollando sus sistemas a partir de ellos. Pero si considero la evidencia de los axiomas en el contexto en que éstos se dan originalmente, en la conexión de los hechos de la conciencia, me sitúo entonces en el punto de vista de la ciencia empírica general, cuyo objeto es precisamente la conexión de los hechos de la conciencia.

Capítulo tercero: Toda ciencia es ciencia de experiencia; también los criterios que deciden sobre la experiencia poseen su evidencia únicamente como una experiencia interna

I

Sin embargo, estoy aún muy lejos de haberme convencido de la evidencia de esa ciencia empírica que se fundaría sobre los hechos de la conciencia. Lo que debe guiar mis pensamientos y mi pluma no es la convicción que me mueve acerca de la cohesión de una ciencia empírica del mundo espiritual, social e histórico, cohesión que tengo ante mí y que encierra en sí el trabajo de mi vida, sino la paciente ponderación de cada eslabón de la cadena de hechos y razonamientos que deben fundamentar dicha ciencia. El poder de toda explicación filosófica descansa sobre su contenido de realidad, que el instinto del lector adivina, puesto que abraza y reúne sus percepciones, experiencias, representaciones. Pero lo

efímero de ese poder se halla en un mal uso del razonamiento, que pretenda sojuzgar bajo *un solo* compendio de vivencias, de experiencias, por palpitante y substancial que pueda ser, todas las demás experiencias. Éstas, en efecto, se sacuden su yugo y restauran su esfera de poder.

El punto de partida y objeto del análisis, los hechos de la conciencia, de los que me percato internamente, posee, desde luego, certeza inmediata. Mi esperar y temer, mi desear, sentir y querer, este mundo interno que la continuidad de mi autoconciencia mantiene unido, es como tal la materia de que se trata, es certeza inmediata. En cambio, tan pronto como alguien pretende lograr un conocimiento claro o comunicar a otros aquello que posee con tal inmediatez, los juicios que formula únicamente son válidos bajo una condición adicional. La aserción sobre lo dado en la experiencia interna, así como su descomposición o análisis, no poseen la misma validez que lo dado propiamente dicho, sino que su validez se mantiene sólo bajo un supuesto. Y, ¿cuál es esa condición, ese supuesto? El hecho de conciencia dado en la percepción interna es distinto de la declaración que expresa ese hecho. ¿Podemos decir «expresa»? La opinión común está convencida de que la formulación «estoy muy triste» posee, de forma expresa, explícita, lo mismo que se contiene tácitamente en la percatación interna de ese estado. Pero en realidad este supuesto no está justificado, ni siquiera en el muy sencillo caso de que hablamos. Y lo está aún menos cuando a él se añade la creencia de que el contenido de una pluralidad de experiencia se expresa sin más en oraciones [como]: «Hoy estoy aún más triste que ayer; la tristeza entorpece mi capacidad de trabajo.» Así, pues, el supuesto, la condición bajo la que se hallaría la evidencia de la mencionada ciencia empírica, cuya legitimidad aún tendría que probarse, es la siguiente: que los actos intelectuales a través de los cuales se forma la experiencia a partir de hechos de la conciencia, ese juego de descomposición y combinación, de juicios y raciocinios, contengan esos hechos tan sólo bajo nuevas condiciones de la conciencia, pero sin adición alguna que modifique su contenido y ponga en cuestión su verdad.

La actividad de distinguir y reunir, de juzgar y razonar, de constatar lo común, se lleva a cabo según leyes que guían el pensamiento y son desarrolladas por la lógica. La evidencia de semejantes leyes se funda en la evidencia de los actos del pensamiento que les corresponden, y se contiene además en la fórmula que expresa el acto del pensamiento en signos generales, prescindiendo de todo contenido particular. El origen y el tipo de derivación de una de estas leyes reside en un proceso de abstracción que extrae de estos actos del pensamiento la condición general de su evidencia. Puesto que no es posible, sin embargo, formular una aserción, formar un concepto o llevar a cabo un razonamiento sobre la base de los hechos de la ciencia salvo en conformidad

con estas leyes, podemos ahora, partiendo de la condición anteriormente expuesta, bajo la que se hallan todas las declaraciones de la conciencia, substituir la expresión general de validez de las leyes lógicas en su aplicación a los hechos de la conciencia por la siguiente: toda verdad que podamos expresar acerca de hechos de la conciencia se halla de algún modo bajo la condición de la validez, que ha de probarse en cada caso dado, de la ley o leyes del pensamiento bajo las cuales se ha obtenido; y la ciencia empírica y los hechos de la conciencia se halla bajo la condición general de la validez de las leyes del pensamiento en su aplicación a hechos de conciencia en general.

II

Sin embargo, no es posible encontrar un fundamento de legitimidad para esta aplicación de las leyes del pensamiento a los hechos de la experiencia a través de alguna investigación desarrollada en el vértice mismo de la filosofía: semejante investigación, en efecto, aplicaría precisamente las mismas leyes y adoptaría precisamente las mismas formas del pensamiento cuya legitimidad se cuestiona, y tendría por tanto como supuesto precisamente la admisión de esa legitimidad. No hay, pues, un camino de la filosofía que conduzca, sin supuestos, de hechos dados en la experiencia a proposiciones derivadas de ella. De este modo, en el mismo umbral de la filosofía encontramos la duda.

El mismo principio de fenomenidad y el núcleo positivo encerrado en él, que constituye el fundamento seguro del filosofar, según hemos explicado, no es un hecho, sino un principio general obtenido en un proceso de pensamiento; por tanto, la evidencia de los hechos de la conciencia parece fundarse sobre la evidencia de las operaciones lógicas que nos han asegurado de aquélla. Toda la explicación desarrollada hasta aquí, cuyo resultado ha quedado reflejado en los dos primeros capítulos, ha hecho uso del pensamiento, de sus formas y leyes, a fin de establecer una evidencia primera e inmediata, una evidencia inmediata por sí sola, formulándola en proposiciones generales. Podría, pues, parecer que en general se halla encerrada también en este círculo de mi pensamiento.

De este modo, no son únicamente las proposiciones que me dispongo a desarrollar acerca de los hechos de la conciencia las que se hallan bajo las condiciones de la aplicabilidad del pensamiento a estos hechos; he de plantearme tambi6n la cuestión de si, puesto que hasta ahora el principio de fenomenidad, y en especial su núcleo positivo, se desarrolló con la intervención del pensamiento, la evidencia inmediata de los hechos de la conciencia no se mostrará, por tanto, como igualmente derivada y fundada con ello sobre las condiciones del pensar.

La resolución de este problema es de considerable importancia. Si la pregunta se responde afirmativamente, ello pondrá de manifiesto que la convicción de la realidad de los hechos de la conciencia se logra en última instancia por la aplicación de las leyes del pensamiento y se halla por tanto bajo la condición de su validez y aplicabilidad: no habrá entonces ningún saber inmediato; la evidencia de las formas y leyes del pensamiento será lo único incondicionado para nosotros; será lo único que decide sobre la presencia de realidad, de manera que las leyes del pensamiento reinarán como un destino inmemorial sobre la vida espiritual. La realidad se derivará entonces de la necesidad del pensamiento, subordinándose a ésta como una expresión suya, en general o bajo determinadas condiciones. La evidencia se erigirá en juez acerca de la realidad, el pensamiento decidirá sobre la vivencia, la lógica sobre lo real. De hecho, en los más notables trabajos filosóficos del presente, la legislación del pensamiento adopta un papel semejante. La realidad [en consecuencia] recibirá su certeza como un don de la evidencia del pensamiento. Por el contrario, si respondemos negativamente a esa pregunta, y si, en concordancia con lo desarrollado hasta aquí, existe un saber inmediato de la realidad de los hechos de la conciencia que es en sí mismo suficiente y concluso, la base de las ciencias no estará ya constituida por la evidencia vaporosa del pensamiento, sino por la realidad, por la plena, próxima y primordial realidad. Surgirá entonces también la posibilidad de hacer comprensibles los logros del pensamiento a partir de este saber inmediato acerca de la realidad.

La verdad corresponde a la segunda alternativa. Puede mostrarse de hecho que no es preciso obtener el saber sobre la realidad de los hechos de la conciencia por medio únicamente del razonamiento, sino que existe más bien un saber inmediato acerca de ellos. Es posible, pues, resolver la dificultad que acabábamos de suscitar contra la exposición desarrollada hasta ahora.

Si alguien trepa trabajosamente por la escalera de una torre a fin de disfrutar de un panorama, la escalera le posibilita únicamente elevar sus ojos hasta el punto desde el cual puede contemplar el vasto paisaje. Nuestro razonamiento produjo el saber en tan escasa medida como la escalera produjo la visión. Uno y otra no eran sino instrumentos que nos llevaban al lugar en el cual ya era posible ver. Todo nuestro razonamiento no era sino una guía para llevar a cabo, en circunstancias muy dispares, el acto psíquico en el que el hecho de la conciencia me está presente y se experimenta como realidad, una guía para distinguir el saber inmediato que así surge de toda otra especie de certeza, para mostrar con claridad la realidad que se da en él, para llevar a conciencia la validez universal del acto. Así, pues, en la medida en que ese razonamiento era una guía para elevar a la conciencia más clara este acto psíquico, no era sino instrumento, preparación. Y en la medida en que servía para provocar la compren-

sión de la validez universal inherente al saber inmediato contenido en el acto, era un instrumento en otro sentido; la forma de universalidad que el razonamiento ha dado al saber inmediato sirve, en efecto, sólo para asegurar desde el principio su realidad a todo acto psíquico del que haga uso la investigación que sigue. También la vivencia misma en que consiste este saber inmediato de una realidad posee el carácter de validez universal, en la medida en que dicho saber abarca en sí esta vivencia presente en todo acto de conciencia como unidad indisoluble que se despliega en la distinción y reunión de los conceptos de realidad, estar-presente-para-mí y conciencia. Podemos hacer consciente con la máxima sencillez la validez universal propia de la vivencia indisoluble tratando de representarnos la afirmación que la destruye: puede que no exista nada en absoluto; entonces irrumpe ante mí con fuerza irresistible la realidad que va unida a la conciencia, al hecho de que algo me está presente.

De este saber inmediato cuyo contenido es realidad, hecho de la conciencia, distingo, con mayor nitidez que antes, aquel cuyo contenido es la realidad de un mundo externo; y de ambos, aquel cuyo objeto son verdades. Esta diferencia en la índole de la certeza muestra que sólo en los hechos de la conciencia tenemos un punto de partida completamente seguro para las ciencias.

El saber en el que se da la realidad de un mundo externo se nos mostró igualmente como inmediato, pero no es indestructible en el mismo sentido que el [saber] de los hechos de la conciencia. Si nos fuese dado descomponer este saber en representaciones y recomponerlo a partir de ellas, veríamos que comprende en sí la representación del objeto y el supuesto de la existencia independiente con respecto al representar. Sin embargo, esta vivencia en cuya virtud el mundo externo tiene para nosotros un poder irresistible de realidad no puede resolverse en mera representación. Pero, a pesar de todo, no es indestructible.

Puedo separar el hecho de que el objeto se halla ante mi conciencia en la percepción de la vivencia de la realidad externa e independiente de mi percepción que es propia de ese objeto; eso fue lo que hicieron todos aquellos pensadores que han puesto en duda la realidad de un mundo externo; y nadie querrá afirmar que la idea que pusieron en la base de su filosofar sea impracticable. *In specie* no me encuentro en absoluto impedido para concebir cualquier manifiestación sensorial * particular como procedente sólo de mi percepción, sin cooperación alguna de un objeto externo, como un producto de mi propia facultad representativa. Mientras que la realidad de los hechos de mi conciencia se da en un saber inmediato, inseparable, simple, cualquier impresión senso-

* *Sinnesausdruck*. Puede tratarse de un error de transcripción del manuscrito, o de una errata de imprenta. Sería más lógico «*Sinneseindruck*», impresión sensorial. *(N. del t.)*

rial puede separarse, en cuanto percepción, de la certeza de la realidad del objeto. La certeza de la realidad de un mundo externo en general (vinculada al hecho de la autoconciencia, como pondremos de manifiesto) permanece, con todo, inquebrantable; aunque la representación de objetos pueda quedar encerrada en el mero contexto de la autoconciencia y destruido el puente que conduce al mundo externo, y aunque, por otra parte, el ser independiente de los objetos en nuestro representar pueda separarse de la representación de la conciencia, la certeza con la que la vivencia de nuestro yo está unida a la de un mundo externo es, sin embargo, indestructible. Por más que toda impresión sensorial pueda considerarse como mero fenómeno en nuestra autoconciencia, el ser del mundo sigue siendo cierto para nosotros. En consecuencia, el saber inmediato de la realidad de los objetos se muestra como un hecho que no es simple ni indestructible; encierra más bien un problema, es más, el enigma más poderosamente desasosegante que se cruza en el camino de la reflexión humana.

De todo el saber inmediato que nos asegura de la realidad, ya se atribuya ésta a hechos de la conciencia o a objetos de experiencia, se distingue el saber inmediato que tiene como objeto verdades. Los hechos son; las verdades tienen validez. La existencia, que afirmamos de los primeros, es distinta de la validez, que atribuimos a las segundas. E igualmente distinta es la índole de la certeza que corresponde a unos y otras; el concepto de evidencia caracteriza, en efecto, el peculiar tipo de certeza que corresponde a las verdades. Si subordinamos al concepto general de afirmación o posición *(Position)* tanto hechos que se nos presentan como verdades que tienen validez para nosotros, estos conceptos no expresan entonces más que la relación lógica común a ambas clases de saber, en virtud de la cual el juicio afirmativo es su expresión natural. ¿Cuál es entonces la diferencia entre ambos? Las verdades inmediatas no afirman realidad, existencia, sino que afirman que, si hay una realidad, se vinculará a ella la aparición de otra. A este respecto es indiferente que unan la posición de un elemento representativo en nuestro pensamiento con la posición de otro, expresando con ello una relación de condición y consecuencia en nuestro pensamiento, o que vinculen a la presencia de un hecho del mundo externo la de otro, afirmando así una relación de dependencia en la naturaleza. Denominamos necesidad del pensamiento a esta relación entre dos elementos representativos, porque en ella actúa una compulsión bajo la cual se encuentra nuestro pensamiento. Esta necesidad del pensamiento se da además de modo inmediato junto con la representación de estos dos elementos que están unidos en la correspondiente verdad; no puede derivarse de un fundamento separado de la representación de estos elementos, sino que va unida a ésta en y por sí mismo. Y en el momento en que esa necesidad parece imponerse a lo real como

una compulsión extraña a ello surge el concepto de ley. Mientras que en realidad la ley no es sino una expresión para un determinado comportamiento de lo real, expresión que nuestro pensamiento aísla y destaca por sí misma, este producto del intelecto se nos aparece en cambio como algo inmemorial, previo a toda realidad, como algo bajo cuyo poder nacen los entes, al igual que las nuevas generaciones de hombres nacen bajo el poder del Estado y la coerción de sus leyes. Como tal destino inmemorial domina la ley nuestro mundo intelectual como ley del pensamiento y la naturaleza como ley natural.

Este análisis de la índole propia de las verdades inmediatas encierra en sí dos importantes consecuencias referentes a la fundamentación de toda ciencia. Explica la tendencia a presuponer y anteponer a todo lo real la ley del pensamiento como un destino inmemorial y, consecuentemente, a iniciar la ciencia con su desarrollo. Y muestra claramente lo funesto de la trasposición que se produce con ello. Esta tendencia se ha puesto de manifiesto con toda claridad en la posición que Herbart y Hegel asignan a la lógica. El primero convierte la lógica en el más alto tribunal acerca de lo dado, de la realidad. El segundo disolvió en el logismo absolutamente toda la realidad. A consecuencia de ello, la realidad se vio sometida en ambos a la ley de la necesidad, y un nexo único de encadenamiento necesario abarcó naturaleza y espíritu. La misma orientación determina en la actualidad la construcción de algunas destacadas fundamentaciones de la ciencia. Y, sin embargo, nuestra exposición muestra al mismo cómo la atribución de semejante posición a las verdades inmediatas bajo la forma de leyes del pensamiento invierte la relación natural y somete la concepción del mundo en su conjunto a ese *fatum* de la necesidad natural. [...]

Capítulo duodécimo: La autoconciencia en el marco de las propiedades de la vida psíquica expuestas hasta aquí

Nuestra exposición ha hecho hasta ahora abstracción de un hecho que sirve de base a todos los actos psíquicos y con el que nos encontramos en la mayoría de los estados de la vida de vigilia: el hecho de la autoconciencia.

I. La posición central del problema de la autoconciencia en la filosofía y en las ciencias del espíritu. Desarrollo del contenido del concepto, que da lugar al problema. El camino de la solución.

1. *Significación e historia del problema.*

La autoconciencia, considerada en su vinculación con la unidad de la conciencia y concebida en su relación con la voluntad, cons-

tituye el punto de partida más profundo para el conocimiento que el hombre puede tener de la naturaleza y esencia tanto del alma como del mundo: así considerada, es para el conocimiento la clave del mundo. En ella reside el origen de toda metafísica y en ella se nos resolverá, al mismo tiempo, el enigma principal de la teoría del conocimiento: el problema del ser. O, al menos, comenzará a levantarse el velo que lo cubre.

La autognosis constituye el problema de la escuela socrática; y sólo con su método analítico, regresivo, dirigido a examinar el fundamento cognitivo de las proposiciones, hasta llegar a la evidencia que los contendientes descubren en su conciencia como algo común, esta escuela y esta época de florecimiento de la vida espiritual ateniense inician la filosofía en el sentido más elevado de la palabra: Platón no dejaba de tener razón cuando, en contraposición a su concepto de ἐπιστήμη ridiculizaba a los antiguos, cada uno de los cuales, según él, habría hilado por sí mismo su propia fábula sobre el origen del mundo. Y esta autognosis socrático-platónica abarcaba, desde luego, al hombre entero.

Aristóteles es el primero en describir el hecho de la autoconciencia, y con este νόησις νοήσεως enlaza en el desarrollo posterior, que culmina en los neoplatónicos, una orientación gnoseológica en la que se deduce directamente de este hecho la incorporeidad de la autoconciencia.

2. *Formulación provisional de la solución.*

Ambas cosas se nos dan a la vez y sólo conjuntamente: las cosas las encontramos dadas con nuestro yo y nuestro yo con las cosas. Arrojamos de nosotros la última abstracción al poner las cosas en el lugar de lo que hasta ahora habíamos denominado percepción.

Y, desde luego, si nuestro yo y la realidad o las cosas, la autoconciencia y la conciencia del muno no son, efectivamente, sino las dos caras de la misma conciencia global, no es esto algo que se base en un proceso teórico; más bien sucede que nos percatamos internamente a la vez de nuestro yo y de las cosas porque la totalidad de nuestro ser entra en acción en este continuo acto vital. Nuestra voluntad, que se percata de sí misma en las sensaciones de movimiento, en la mano que palpa, en el pie que anda, experimenta las correspondientes reacciones, hallándose así forzada a poner las percepciones como cosas: la realidad no es sino esta vivencia. Nuestro sentimiento, que enlaza ordenadamente con la voluntad, alterna dolor y placer, que se vinculan con la aparición y desaparición de esa percepción con independencia de la voluntad, permitiéndonos experimentar la presión del mundo externo, por así decir, de modo distinto a como lo hace el sentido del tacto. Distinguimos la esfera de nuestros sentimientos vitales de aquella otra que la rodea como sede sólo

secundaria, y en principio indiferente, de sentimientos anejos cuya naturaleza es totalmente distinta.

Éste es el hecho continuo que subyace a la autoconciencia; sin mundo no tendríamos autoconciencia, y sin autoconciencia no habría un mundo para nosotros. Lo que se consuma en este acto de tangencia, por decirlo así, es la vida: no un proceso teórico, sino lo que designamos con la expresión «vivencia», presión y contrapresión, posición frente a las cosas que a su vez son también posición, poder vivo en nosotros y a nuestro alrededor que se experimenta y está constantemente ahí en el placer y el dolor, en el miedo y la esperanza, en la aflicción por aquello que pesa insuperablemente sobre nosotros, en la dicha por aquello que estando fuera del yo se le ha entregado como propio: no un espectador, el Yo, que se sienta ante el escenario del mundo y que experimenta prepotentemente la misma facticidad, con independencia de que en dicho escenario actúen reyes o bufones y patanes, sino acción y reacción. Por ello ningún filósofo ha convencido nunca a los que en él se hallan de que todo aquello es representación, escenario, y no realidad.

Voy a intentar probar a continuación, frente a una concepción intelectualista del mundo, que ésta es la significación de la autoconciencia y que en este acto se contiene al mismo tiempo aquel otro en cuya virtud me está presente una realidad; extraeré luego las consecuencias de todo ello frente al punto de vista fenomenológico.

3. *El concepto de autoconciencia y su contenido.*

Ya que en nuestro yo se halla unido aquello de que se es consciente y aquello cuya conciencia tiene lugar, entendemos por autoconciencia, o lo que es lo mismo, por conciencia de nuestro yo, este saber-a-la-vez de aquello de que se es consciente y de aquello cuya conciencia tiene lugar. Esto implica, en primer lugar, que aquello cuya conciencia tiene lugar se hará consciente como algo unitario en sí, y excluye, por tanto, que haya aquí conciencia de algo diverso y separado. Implica también, en segundo lugar, que este algo unitario contendrá en sí la conciencia de sí mismo.

Si relacionamos este hecho de la conciencia con lo desarrollado hasta aquí, se hace evidente que la unidad de la conciencia puede concebirse como un efecto del mismo estado de cosas que se muestra también en la autoconciencia. En efecto: para que nuestras representaciones puedan relacionarse recíprocamente en la misma conciencia, ha de cumplirse en ésta la misma condición en cuya virtud lo que es activo en la conciencia aparece ante ésta como un yo unitario. Y de la misma facticidad cuya expresión es la autoconciencia resulta, como otro fenómeno de la conciencia, la atención, pues lo activo, lo espontáneo, que

se concentra en una sola dirección, no puede aparecer en la conciencia más que como un yo unitario.

4. *El problema que con ello se plantea.*

Así, pues, el esclarecimiento de la autoconciencia exige clarificar dos puntos; el primero de ellos se da ya en la unidad de la conciencia. Puesto que todo estado que se dé en nuestra conciencia, toda representación que se contenga en ella puede unificarse, compararse y relacionarse con otras, y por tanto enlazarse internamente con ellas, todas ellas están unidas entre sí y vinculadas, por tanto, formando unidad; la unidad de la conciencia tiene como consecuencia la conciencia de la unidad de todo aquello que pueda presentarse en ella.

Teóricamente, esto implica que también la conciencia que tiene como objeto este yo se halla vinculada a él como un solo acto de conciencia y que, por tanto, el objeto de la autoconciencia o el yo se enlaza, formando una unidad, con el acto de conciencia en el que se da.

Sin embargo, esto es tan sólo una exigencia del pensamiento, y la cuestión es cómo ha de pensarse el proceso mismo en el que sucede.

5. *El hecho del sentimiento de uno mismo como base de la solución del problema.*

Para representárnoslo, partamos del sentimiento de uno mismo; muchos investigadores lo han considerado como la base de la autoconciencia. Nosotros vamos aún más lejos al sostener que en el hecho que sirve de base a la autoconciencia se halla el único fundamento explicativo posible de la autoconciencia, y que ésta nunca podría nacer de la objetivación del sujeto.

¿Cómo podría ser de otro modo? Para que la unidad o siquiera la conexión interna del pensamiento con su objeto pueda venir a la conciencia, el pensamiento mismo cuya unidad se constata ha de ser ya objeto y aquello que lo piensa ha de estar fuera de él. Esta antinomia produce de hecho la serie infinita que se ha señalado como dificultad en relación con la autoconciencia. Por más que sigamos otros caminos, ha de haber un punto en el que el contenido de la conciencia y el propio acto de la misma no se encuentren separados entre sí, es decir, no se contrapongan como sujeto y objeto. Lo que así exige el hecho de la autoconciencia para su explicación lo encontramos efectivamente en la autoconciencia, y, de este modo, es posible comprobar la verdad de aquello que hemos de construir como condición de la autoconciencia. Pero esto no es otra cosa que el simple hecho de la percatación interna de algún estado en que nuestro yo se halle involucrado, como un acto de voluntad y su energía, un acto del pensamiento y su tensión interna o un proceso del sentimiento.

II. El trabajo realizado en torno a este problema por la filosofía abstracta como prueba indirecta del punto de partida de la solución aquí indicado.

Únicamente dos posibilidades están abiertas. O bien la actividad espiritual se hace cargo de sí misma al hacerse objeto y reconocer la identidad del mismo con el sujeto captador, o bien ese hacerse cargo es una percatación interna inmediata a la que se añade luego la paulatina formación de la imagen del yo a través únicamente de representaciones de objetos.

La filosofía abstracta, a tenor de su naturaleza, tomó el primer camino, y Fichte hizo del sujeto-objeto que así surge el punto central de toda su filosofía. Herbart puso de manifiesto las contradicciones en que incurría esta interpretación del hecho. Su exposición de las contradicciones es irrefutable, aunque sea susceptible de simplificación y refuerzo. Pero su solución de las contradicciones sobre la base de un proceso intelectual primario, en el que el sujeto se torna él mismo objeto, no era realmente una solución.

A) La teoría kantiana como base de las doctrinas de la filosofía abstracta en torno a la autoconciencia. Sin embargo, Kant ha [aprehendido correctamente] los dos fundamentos explicativos verdaderos: percatación interna y unidad de la conciencia. Sólo que restringió el proceso en sentido intelectualista.

Las recientes investigaciones sobre la autoconciencia en Alemania tienen en Kant su punto de partida común. La doctrina de la autoconciencia pura (o apercepción transcendental) constituye el punto más profundo de la *Crítica de la razón pura*: en esta autoconciencia pura se funda el que haya objetos para este yo: «La unidad sintética de apercepción es, por tanto, el concepto más elevado del que ha de depender todo uso del entendimiento, incluida la lógica entera y, en conformidad con ella, la filosofía transcendental. Es más, esa facultad es el entendimiento mismo.» [1] *

1. «Si cada representación fuera completamente extraña, separada, por así decirlo, de cada una de las demás, y estuviera apartada de ellas, jamás surgiría algo como el conocimiento. Éste constituye un todo de representaciones que se comparan y se combinan entre sí. Así, pues, si, por una parte, atribuimos al sentido una sinopsis por el hecho de contener en su intuición una multiplicidad, por otra, siempre corresponde a ésta una síntesis. La *receptividad* sólo puede hacer posibles los conocimientos si va

1. KANT, *KrV*, B 134.

* Transcribo la traducción castellana de estos pasajes de la *Crítica* kantiana realizada por Pedro Ribas. Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, 1978. Por otra parte, aunque a partir de este pasaje Dilthey no cita ya las referencias, hemos creído conveniente darlas. *(N. del t.)*

ligada a la *espontaneidad.*»[2] Y análogamente, en la segunda edición: «Pero la combinación *(conjunctio)* de una variedad en general nunca puede llegar a nosotros a través de los sentidos ni, por consiguiente, estar ya contenida, simultáneamente, en la forma pura de la intuición sensible. En efecto, es un acto de la espontaneidad de la facultad de representar»—[3] «un acto intelectual al que daremos el nombre general de síntesis». «Tal *combinación* es, entre todas las representaciones, la única que no viene dada mediante objetos, sino que, al ser un acto de la espontaneidad del sujeto, sólo puede ser realizada por éste.»[4] «No podemos representarnos nada ligado en el objeto, si previamente no lo hemos ligado nosotros mismos.»[5] «La combinación no se halla en los objetos ni puede ser tomada de ellos mediante percepciones, pongamos por caso, y asumida así por el entendimiento. Al contrario, esa combinación es obra exclusiva del entendimiento, que no es, a su vez, más que la facultad de combinar *a priori.*»[6]

La proposición que afirma que la combinación en el objeto no puede proceder de la sensación, de los sentidos, y que, por tanto, la síntesis reside en el sujeto, es correcta. Pero es discutible, en primer lugar, si el objeto no se me presentará por medio de un tipo de hecho psíquico distinto del que se da en las sensaciones. Y, en consecuencia, podemos también preguntarnos si, dejando aparte los sentidos, lo único que podemos emplear para explicar los objetos son actos intelectuales.

2. En consecuencia, el análisis que llevamos a cabo en los objetos presupone una síntesis, esto es, una combinación previa. De esta síntesis distinguimos nosotros la representación de la unidad de lo diverso, que no puede a su vez reducirse a la síntesis, sino que contiene el fundamento de la combinación o síntesis.

Este fundamento de la combinación reside en la originaria unidad sintética de apercepción: apercepción o autoconciencia. Para hacerlo comprensible, distingo entre la conciencia empírica, que acompaña las diversas representaciones, y el hecho de que yo agrego una a otra, es decir, llevo a cabo su síntesis espontáneamente, por lo cual hay luego una conciencia. Si yo asignase a las representaciones una conciencia nunca surgiría una autoconciencia; sólo cuando la actividad *a priori*, que produce la síntesis como unidad en lo diverso, se hace al mismo tiempo consciente en este proceso de dicha actividad sintética, surge la autoconciencia. Ésta se simboliza en el «Yo pienso», que puede acompañar todas mis representaciones. Y, ciertamente, todas mis representaciones, *a*, *b*, *c*, *d*, pueden entrar, en tanto que acontecen en

2. *KrV*, A 97.
3. *KrV*, B 129-130.
4. *KrV*, B 130.
5. *KrV*, B 130.
6. *KrV*, B 134-135.

mí, en una síntesis por la cual *a* se pone en relación con *d*, con *c*, etc.: en general sólo [me] están presentes en tanto que las combino. «Tengo conciencia *a priori* de una ineludible síntesis de esas representaciones»;[7] pero esta síntesis puede realizarse entre cada parte y todas [las demás]; surge así la unidad de las representaciones en una sola autoconciencia, en virtud de lo cual, en su composición a través de la síntesis espontánea, pueden hacerse conscientes como mías, y, por tanto, como unidas todas en mi conciencia. Esta apercepción es un acto de la espontaneidad que es preciso distinguir de la apercepción empírica; es originaria y, como fundamento de la posibilidad de conocimiento *a priori*, transcendental. El principio supremo de la posibilidad de toda intuición en relación con el entendimiento es el siguiente: que todo lo diverso de la intuición se halle bajo las condiciones de la unidad sintético-originaria de apercepción. Ésta es, en otras palabras, la condición bajo la cual debe estar toda intuición si ha de hacerse objeto para mí.

En la elaboración de esta doctrina, Kant parte, en el fondo, del hecho de la unidad de la conciencia; esta unidad se representa como un enlace, una relación, que, como acto de la espontaneidad, pasa de *a* a *b* en un proceso de composición.

Esta doctrina constituye el punto central de su crítica de la razón en virtud de la distinción por la cual todo análisis presupopone síntesis, esta última representación es la única que no viene dada por el objeto, sino que se genera en la actividad espontánea. Y junto con la síntesis acepta además como dada una conciencia de la misma; surge así, prospectivamente, la autoconciencia. Sin embargo, si consideramos detenidamente la síntesis de todas las representaciones en la conciencia, en virtud de la cual se dan en el Yo, veremos que Kant concibe retrospectivamente una condición o facticidad objetiva que se exprese en la simple representación «Yo» y constituye el supuesto de la actividad sintética de un Yo autoconsciente. Por una parte, esta condición se desarrolla en otra dirección en la doctrina kantiana sobre la voluntad. Por otra parte, se rechaza su errónea reducción al concepto de substancia, así como las consecuencias derivadas de ella. En lugar de convertirla en punto de partida de la reflexión filosófica, en tanto que dicha unidad se evidencia como irreductible en sus funciones a una coordinación espacial y por tanto como no integrada en la naturaleza, y mucho menos subordinada a ella, Kant contempla en cambio únicamente, bajo la influencia del método antiguo, el viejo camino metafísico por el cual se llega a subordinarla a un concepto de substancia previamente fijado, con lo cual, en último término, esta autoconciencia se equipara de nuevo, como substancia, a los fenómenos de la naturaleza.

7. *KrV*, B 135.

B) En el punto de partida de su filosofía, Fichte se propone la errónea tarea de alcanzar la identidad entre sujeto y objeto partiendo de su distinción.

Fichte supera el carácter unilateral de la teoría kantiana al hallar en la autoconciencia una actividad y situar así en primer plano la importancia de la voluntad para la autoconciencia. El Yo se pone a sí mismo. Sin embargo, la voluntad que aquí actúa se manifiesta en meras acciones intelectuales, es constructiva, y su acción es construcción. Al ponerse a sí misma de modo absoluto y oponerse al No-Yo, surgen contradicciones. El punto de partida de Herbart se halla en estas condiciones y en la tarea de encontrar un método para su solución.

Kant había desarrollado la relación de la autoconciencia con la unidad de la conciencia de modo más profundo, pero no había sometido la conciencia de esa unidad por sí misma a una nueva discusión. Ciertamente había fundado la apercepción empírica sobre el hecho de que a todo proceso psíquico es posible agregar la conciencia de que se lleva a cabo en mí. Sin embargo, tomó prestado de la unidad de la conciencia un hilo con el que ligar esos cortes de conciencia así separados y sus terminaciones subjetivas, por decirlo así, al añadir una conciencia de la unidad de todos esos actos en el seno del Yo. No obstante, en el momento en que nos situamos en tal perspectiva, esos cortes, junto con sus terminaciones, son efectivamente objetos del representar, con lo cual volvemos a encontrarnos ante la pregunta de cómo el Yo consigue unificarse con el objeto.

C) Herbart parte de Fichte, y descubre contradicciones en su distinción y unificación de sujeto-objeto: su solución no es realmente una solución; su tratamiento del problema desarrolla más bien una prueba indirecta de que el punto de partida era erróneo.

Fichte había asumido esa pregunta. Pero en su manera de abordarla cortó el nudo de un tajo al poner una identidad de sujeto y objeto. En esta última descubre Herbart sus famosas contradicciones, que constituyen el punto de partida de sus investigaciones psicológicas. También para nosotros tienen importancia, porque demuestran que el sujeto nunca podría alcanzarse a sí mismo a través de una relación consigo mismo, y que, por tanto, la posibilidad de la autoconciencia nunca se logra en la relación de lo que representa con lo representado. Si hay una autoconciencia, su origen no se halla, en todo caso, en un acto intelectual semejante.

De este modo, por vía de exclusión, la exposición de Herbart lleva a nuestra propuesta de remitir la autoconciencia a una percatación interna de la voluntad que se halla a sí misma determinada y a sentimientos que acompañan este su estado.

Veamos, pues, las contradicciones destacadas por Herbart. Si se considera la autoconciencia como un proceso representativo,

habría un objeto de la misma en el representar que constituye el sujeto. Pero este representar se tiene a sí mismo como objeto: lo que se representa a sí mismo se representaría como representándose. Para este A-sí-mismo ha de ponerse en juego cada vez aquello que se lo representa. Y por este camino se inicia una serie infinita, de modo que en el lugar que ocupaba el Ponerse-a-sí-mismo realmente consumado aparece ahora una eterna pregunta que se tiene a sí misma por objeto.

Si atendemos ahora al sujeto, esta instancia representativa que se representa a sí misma ha de convertirse cada vez en lo representado para alcanzar un nuevo saber. Lo que se representa a sí mismo ha de ser representado en la autoconciencia, y de este modo surge una nueva serie sin final.

Este sujeto nunca puede llegar al objeto. Si imaginamos por un momento un árbol consciente de sí mismo, la representación del árbol permanece siempre distinta del árbol mismo; y querer hacer pasar por una sola estas dos cosas totalmente distintas, el árbol y cierta representación del mismo, yuxtapuestas meramente en el pensamiento, no es más que un juego con vacías palabras de unidad sin sentido alguno. «La pretendida identidad del sujeto y el objeto se halla en contradicción con la inevitable oposición entre ambos, y por consiguiente dicho concepto es absurdo.» [1]

Estas contradicciones no han sido resueltas por Herbart. «No impulsaríamos —dice Herbart— lo más mínimo la solución del problema si quisiéramos andar moviéndonos en el círculo de esas dos reflexiones: que el Yo requiere un objeto que ha de distinguirse de él y que el Yo no puede soportar ningún objeto distinto de él, sino sólo a sí mismo.»

El método para la solución se halla en el método de las relaciones que Herbart pone en la base de la resolución de las contradicciones. El siguiente requisito que se exige a lo representado es: «Lo representado ha de llevarnos en cierta forma fuera del representar mismo.» Un *item* aislado no puede llevar a cabo este cometido. Por tanto, vamos a distribuirlo. «Las diversas representaciones han de suprimirse recíprocamente para que la yoidad sea posible.» El juego de las representaciones, que comprenden todos los grados posibles de contraposición, aporta al ánimo movimiento, y no sólo movimiento, sino también formación.

El curso de la argumentación sigue a través del parágrafo 29. No vamos a seguirlo, pues toda la psicología de Herbart se pone al servicio de la solución de este problema. Cada nuevo paso no hace sino dar una nueva forma a la dificultad: por mucho que se multipliquen lo que representa y lo representado, no por ello se acercan más entre sí.

El error es suficientemente claro. Sujeto y objeto, en su contra-

1. J. F. HERBART, *Sämtliche Werke*, vol. 5, ed. por G. Hartenstein, Leipzig, 1850, p. 274. Para la exposición que sigue, *cf.* pp. 282, 286 y 296.

posición, no son capaces de explicar la autoconciencia, ya que *la presuponen*; es decir, presuponen lo que es constitutivo en la autoconciencia, a saber, el enlace del yo y de la voluntad. La inversión del asunto en Fichte permite a Herbart descubrir las contradicciones que con ello surgen; pero sólo es posible resolverlas si las cosas se reinterpretan correctamente. En otro caso, siguen siendo insolubles. En efecto: en el proceso que podemos denominar teórico, el contenido se hace objeto, y por tanto se contraponen a aquello que lo aprehende. Y a este respecto es indiferente que se represente en el objeto una instancia captadora, pues ésta es siempre distinta de aquello que aprehende y se encuentra separada de él. Incluso aquello que se pone fuera es algo diferente: no es posible aquí una unificación.

Ser-para-sí es, como percatación interna, la sencilla naturaleza del proceso psíquico, en la medida en que éste es siempre vivencia y no meramente inmersión en un objeto. Ésta es la base de lo que llamamos vida, su núcleo más primitivo en general, que encierra en sí al mismo tiempo la ley de formación de la autoconciencia. Semejante percatación interna, en la que un individuo posee su propio estado, se denomina también sentimiento de sí, aunque este último, según la literalidad de la expresión, encierra ya en sí más cosas. En este hecho se contiene el núcleo de la autoconciencia.

III. Teoría positiva. Principio = unidad de la conciencia y percatación interna de dicha unidad; en esta combinación se halla la base de la autoconciencia.

1. *Percatación interna, ser para sí, la vida.*

Vamos a partir del hecho primario de que todo acto psíquico puede encerrar una percatación interna del acto mismo. Ya hemos debatido este hecho anteriormente. Un sentimento es en sí una percatación interna semejante, y por consiguiente todo sentimiento lo es. Tampoco un deseo es pensable sin esa percatación interna de la tensión contenida en él. Otra cosa sucede con el acto intelectual o perceptivo. Como tal, no es necesario que se acompañe de una percatación interna del acto mismo, pero en cambio todo acto de este tipo puede ir acompañado de semejante percatación interna. Lo que se vincula a él como tal percatación interna es, en la percepción, la serenidad o tal vez sensaciones cinestésicas o sensitivas asociadas a la función del sentido, la tensión propia de la atención, que al mismo tiempo provoca la contracción de los músculos, o tal vez también ese reposar en sí mismo que se acompaña con suavidad tan característica de sensaciones asociadas a él, en parte musculares y en parte vinculadas a la sensación misma. En el pensar se da una tensión enraizada en la voluntad de conocer, y asimismo favorecida probable-

mente, a través de estados nerviosos, por la conciencia de la misma, o tal vez un sentimiento de restricción, etc.

Pero en esa percatación interna, notémoslo bien, el sujeto que se percata no se halla separado en absoluto de aquello de lo cual se percata; denominamos a esto un estado de conciencia inmediata. Por tanto, en él se da inmediatamente el hecho de que aquello que se percata goza él mismo del estado, o que lo mismo que se halla en ese estado se percata también de él. Éste es el hecho primario del ser-para-sí, que, como la vida misma, no encierra en absoluto una distinción de sujeto y objeto, sino que constituye el fundamento de todo ello. Tendremos que considerar también este hecho desde el punto de vista histórico-evolutivo.

El animal inferior que siente dolor, lo siente como suyo; con ello no le atribuimos autoconciencia; no hay tampoco en él un Yo; y sin embargo se percata internamente de aquello que posee, posee aquello de que se percata, su sensación o su deseo están en él como suyos. Damos a este hecho el nombre de sentimiento de la vida o de sí, y no hay medio alguno de describirlo o analizarlo con más exactitud que la alcanzada en este caso.

Sin esta percatación interna inmediata, el yo *(Selbst)* como objeto nunca llegaría a saberse uno con el yo *(Selbst)* como sujeto, al igual que una luz no puede iluminar jamás la oscuridad o que el día naciente jamás puede dejar ver la noche. La aparición del uno es la desaparición de la otra. Por ello es preciso distinguir tajantemente el acto en que se percibe o se piensa con referencia a objetos y este acto de percatación interna.

2. Esta percatación interna de impulsos volitivos y estados del sentimiento da a lo así experimentado en relación con las cosas, el carácter en virtud del cual se separa de los objetos aquellos que nuestra libre espontaneidad y nuestro mundo sentimental encierran en sí mismos.

Sin embargo, en este hecho se contiene también, al mismo tiempo, el fundamento explicativo del peculiar carácter que posee nuestra captación de aquello de que nos percatamos interna e inmediatamente a diferencia de aquello que en ese mismo acto ponemos fuera de nosotros.

Lo que distinguimos en este acto no es meramente lo que se da en nosotros y fuera de nosotros; lo que llamamos nuestro tiene su impronta gracias a esta percatación interna de sentimientos, deseos, estados volitivos; expresamos aquello de que nos percatamos internamente, en su carácter distintivo frente a lo que está fuera de nosotros, mediante los términos «vida» y «vivencia»: si alguien deseara borrar su yo para ver las cosas como son, con esta aniquilación quedaría también suprimido el impulso de ver en general. En efecto, sólo la adición de la vivencia, que, especialmente en toda percepción de lo histórico, se desborda desde el yo hacia el mundo de los objetos, hace de este último algo

digno de ser contemplado por nosotros. Sólo en este sentimiento de sí, en este ser-para-sí, surge la peculiar tonalidad de la representación: Mío, Nuestro; surge, en fin, lo que llamamos vida.

En este contexto es posible ya explicar lo que entendemos normalmente por sentimiento de sí. Es la percatación interna de nuestro estado psíquico en tanto que se halla condicionado por el mundo.

En este sentimiento de sí se muestra con toda claridad que la experiencia del contacto de la propia vida con las cosas se lleva a cabo en este acto de percatación interna, pues, tal como lo sentimos, dicho sentimiento está condicionado, por decirlo así, por un juicio del ánimo acerca de su fuerza en la interacción con aquello que actúa y debe actuar sobre él desde fuera. Cuando decimos estar o no estar a la altura de las circunstancias estamos expresando esta experiencia; valor o desaliento son, en este sentido, expresiones generales para una oposición de estados vitales, que no es en absoluto necesario que se componga a partir de un cálculo de momentos particulares de placer o dolor. Del estado en que se halla el sentimiento de sí surge, a través de procesos reflejos, un compendio de expresiones y gestos que podemos designar, utilizando un término general, como el comportamiento del individuo.

A no dudarlo, este sentimiento de sí se contiene, en grados diversos, en el acto psíquico. Este grado, lo mismo que la diferencia de carácter recién indicada, condiciona también una diversidad fundamental. La razón podemos comprenderla fácilmente. Puesto que dicho sentimiento de sí tiene en la voluntad su firme base activa y en el sentimiento más bien su determinación cambiante, este sentimiento de sí destaca especialmente en aquellos hombres que son capaces de oponer constantemente su fuerza activa a circunstancias y hombres; naturalezas y modos de vivir activos muestran esta impronta, que se denomina virilidad. Por ello la actitud y el comportamiento de aquellos que viven ocupados en la guerra o en los asuntos de Estado constituyen una marcada expresión del sentimiento de sí, que desde luego se acrecienta por medio de la educación de los estamentos destinados a estos menesteres. El valor es, por tanto, la percatación interna de una actividad que se siente a la altura de los hechos. Por el contrario, el predominio del sentimiento da lugar a la variación, los caprichos y también al cambio feliz y refrescante en el sentimiento de sí, razón por la que, como es sabido, artistas y mujeres se muestran tan afines entre sí. En cambio, el sentimiento de sí retrocede decididamente en aquellos que se enfrascan en problemas o ideas, lo que les confiere la actitud exterior de discreción e incluso de carencia de una conciencia especial de dignidad, a menos que sean llamados expresamente por la sociedad para hacerla valer, como sucede con aquellos cuya ocupación es la enseñanza.

3. Cuando los actos intelectuales o perceptivos se enlazan también respecto de su contenido con la percatación interna de la intuición en la percepción o el pensamiento, cuando al proceso y a la percatación interna del mismo se vincula su contenido, bien sea algo percibido, bien un pensamiento, formando así en su conjunto una sola cosa, todo el acto intelectual es sabido entonces como propio. Esta afirmación no es más que una aplicación de la doctrina de la percatación interna a los actos intelectuales y perceptivos. Al acto perceptivo, en efecto, se une, en todos los casos de atención o de desplazamiento de la misma, un juego de impulso y tensión o de sensaciones musculares; a ello se agregan sensaciones orgánicas, que se dejan notar incluso sin la presencia de la atención. El acto intelectual encierra en sí tensión, sentimientos de convicción, y no pocas veces un juego de sentimientos intelectuales. Pero estos sentimientos e impulsos son tan sólo elementos de un acto que incluye la percepción o la idea. De esto, en sí mismo, no se sigue aún que yo acoja también en mi interior la percepción o la idea como elementos de mi yo. Ni siquiera sucede siempre así de hecho. Una percepción llevada a cabo sin esa intensa atención que se revela subjetivamente en la conciencia se halla frente a mí como una simple cosa, sin que me sea dado notar sentimiento alguno de mí mismo como perceptor. Por el contrario, cuando veo que determinados contenidos se presentan bajo el influjo de mi voluntad y desaparecen en virtud de una orientación distinta de la misma, conozco, por medio de una inferencia, su pertenencia a mi yo. Esto es lo que sucede con mis representaciones. Un juicio es un acto mío, pero sólo en cuanto proceso de afirmación; en cambio, su contenido es y sigue siendo objetivo, en la medida en que no puede eliminarse mediante el control de la parcepción o del pensamiento. *Lo que llamamos realidad es algo distinto de esa objetividad muerta y pasiva, semejante a la imagen en el espejo.* Es la percatación interna que se produce a través de la presión del sentimiento, de la resistencia ejercida por la voluntad, y que, por tanto, manifiesta una actividad exterior a mí. Todas las representaciones que guardan esa relación con sentimientos y voluntad poseen una realidad de ese tipo. Llamo a esto *una realidad interna.* Esta realidad interna puede corresponder también a un acontecimiento externo que pasó hace mucho tiempo, aunque no haya consecuencias externas de ello que pudieran considerarse como continuación de una realidad exterior.

Según esto, la relación de las representaciones que van y vienen con el sentimiento de sí depende de tres factores. La primera distinción la constituye el hecho de que en el sentimiento de sí nos percatamos internamente a la vez de nuestro yo y de algo activo que lo determina. Lo pasivo encierra en sí la existencia de algo activo. Una segunda distinción, desde el punto de vista psicológico, se produce en virtud del hecho de que ciertos contenidos

psíquicos, en tanto que se dan simplemente como hechos perceptivos, sin referirse en absoluto al yo, poseen una especie de objetividad muerta. Finalmente, ciertos razonamientos cooperan en el establecimiento de una separación coherente entre lo interno y lo externo.

Podemos o no percatarnos internamente, de ellas [las representaciones] como imágenes en el recuerdo; ésta es la relación más simple. Un estado de ánimo pretérito, al ser evocado, encierra en sí una percatación interna. Y, sin duda, puedo percatarme de él o vivirlo como mío, por oposición a la posibilidad de percatarme también de estados de ánimo ajenos. Esto último depende de si éstos, como explicaremos en breve, con el augurio del Yo, por decirlo así, se integran en la unidad de la serie temporal del mismo. Percepciones o representaciones pueden o no aparecer como suprimibles por la voluntad. Cuando suprimo una percepción mediante una orientación más atenta, más firme de mi voluntad, o cuando, tras suspender el acto perceptivo, no lo hallo ya luego al mirar de nuevo, o cuando la mano que palpa no corrobora lo que vio el ojo, el razonamiento viene entonces a corregir la percepción, concibiéndola como un estado subjetivo de ese yo que viene definido por los límites del cuerpo. Cuando no me es posible hacer desaparecer una percepción mediante una decisión de la voluntad, cuando la vuelvo a hallar regularmente al dirigir de nuevo la mirada al lugar en que debía esperarla a tenor de las relaciones espaciales y dinámicas, y cuando, por fin, todas las demás percepciones y sus imágenes recordadas se hallan recíprocamente en una relación legaliforme tal que entre ellas se establece una conexión plenamente satisfactoria bajo el supuesto de la realidad externa del objeto, mi percepción se ve entonces confirmada a través de un razonamiento.

Sin duda, entre estas relaciones se dan combinaciones diversas. Así, por ejemplo, aquello de que nos percatamos internamente por medio de sentimientos y tensiones es percibido como algo externo por el sentido del tacto. Percibimos un determinado contenido fuera de nosotros, pero al mismo tiempo ciertos sentimientos y cierta tensión de la voluntad que se producen en el marco del acto perceptivo, cuyo contenido es de tal suerte objetivo, anuncian que dicho contenido se encuentra al lado de un acto perceptivo subjetivo: situamos objetivamente el contenido perceptivo, pero nos percatamos internamente del acto perceptivo en que se encuentra como de un acto que existe en nuestro yo.

4. Surgen así ciertos cortes * concretos en los que nos percatamos internamente de una situación vital como propia.

Se da, entretanto, cierto corte particular en el que hallamos

* De la corriente de conciencia. *(N. del t.)*

una situación vital junto con lo que la llena. Podríamos imaginar que se sucedieran imágenes momentáneas de ese tipo en cada una de las cuales una instancia sensible, voluntaria, capaz de sentir, se percataría de su estado como suyo, de su posición como la suya sin que no obstante existiera conexión alguna entre ellas. Serían como perlas ensartadas en un sedal. En realidad, aquello que en una situación actual se experimenta como el sí mismo, no se reduce a esto más que en mi abstracción. En realidad me es consciente como aquello mismo cuyas vivencias se extienden desde el presente hacia el pasado y que tiende al futuro a través de la voluntad y la fantasía. Hemos de desarrollar y aclarar ahora este segundo aspecto de la autoconciencia.

Su base la constituye el hecho de la asociación de las ideas. Pero el principal elemento mediador es el hecho de la unidad de la conciencia.

5. Todos los actos de la vida de vigilia están enlazados entre sí a través de la unidad de la conciencia, puesto que en cada nueva combinación interviene siempre un elemento nuevo, mientras que otros permanecen (fórmula: el paso de *a* a *b* deja que *a* desaparezca y añade *c* a *b*, etc.). Según esto, el curso temporal se experimenta y se recuerda como algo continuo.

He indicado cómo la unidad de la conciencia abarca al mismo tiempo varios contenidos, y cómo surge la continuidad entre los actos de la conciencia de vigilia al ser acogidas por delante nuevas impresiones, o representaciones, o conceptos, en la combinación existente en cada momento, y perderse otras en la sombra por detrás. Siendo así que la corrupción temporal es tan característica del curso psíquico como tal, más aún, que dicho curso se percibe como algo temporal, y que, en cambio, ninguna conciencia temporal corresponde a su contenido como tal, surge entonces la línea del tiempo, que atraviesa los diversos momentos de la conciencia de vigilia. En efecto, las imágenes estáticas en cuyos términos vemos siempre nuestro Yo y, en oposición a ellas, el mundo, permanecen en el recuerdo; una vez desvanecidas, pueden evocarse de nuevo, formando así una cadena: sin embargo, no habría entre ellas ninguna conexión continua, como corresponde al recuerdo humano, si la línea del tiempo no formase por decirlo así el bramante en que se ensartan las distintas piezas.

6. Mientras no tiene lugar un recuerdo continuado, las imágenes de diversas situaciones, constantemente renovadas, llenan segmentos aislados de esta línea temporal. Sin embargo, esto es sólo posible en virtud de otras condiciones de nuestra conciencia que ahora hemos de explicar, ya que la autoconciencia es un hecho muy complicado. Es preciso diferenciar pacientemente y tratar de combinar los hilos que confluyen en el tejido en que se des-

pliega nuestro yo, que es para nosotros el punto central del mundo.

7. En la reproducción, especialmente de momentos pasados desde el presente, se desarrollan entre estas imágenes de situaciones, que como tales son homogéneas, relaciones internas, ajenas al marco temporal; dichas imágenes se vinculan entre sí en el seno de actos uniformes.

Un hilo adicional se entreteje con lo que hasta ahora hemos separado, en el sentido de que las situaciones o posiciones recordadas se reproducen en parte en nexos causales, en parte en yuxtaposición temporal y en parte también en relaciones internas. Todas las imágenes de este tipo se distinguen de las imágenes meramente objetivas por su propiedad de evocar estados, situaciones o posiciones de nosotros mismos en las que se encierra un estado de ese yo, colmado de anhelo o aversión, de sufrimiento o placer, en el marco de una determinada situación respecto del mundo externo, al igual que en un poema lírico del tipo más sencillo el poeta se ve a sí mismo en una situación sobre cuyo suelo se desborda conmovida el alma: tales momentos, por muy gris, pobre o apresurada que pueda ser su percepción, llenan nuestro recuerdo. Así fue vivido y así queda grabado aquello que se dispone al hilo de la línea del tiempo como nuestro pasado. En consecuencia, debido a este carácter fundamental común por el que todos estos recuerdos son cortes de vivencias íntimas del mismo yo, se da ya entre ellos una relación interna. Y como la fantasía puede establecer combinaciones y relaciones libres entre las más alejadas de estas configuraciones homogéneas, nace así una viva conciencia de conexión entre ellas.

Sin embargo, esto no sería tampoco más que el centelleo siempre cambiante de un Yo que de múltiples maneras se alzaría como unidad de diversas acciones en momentos vitales muy alejados entre sí, si no se entretejiera en todo ello un hilo más grueso y más firme, de textura más estable.

8. A partir de la distinción del yo frente a las cosas se va formando un entramado mediante la vinculación de las imágenes de situaciones y de sus elementos particulares.

No es éste todavía el momento de someter a crítica las leyes de asociación propuestas por la psicología, ni de señalar lo insatisfactorio de la formulación que hasta ahora se ha dado de ellas, pero lo que seguirá a continuación puede confirmarse en la experiencia como un hecho. El punto de partida para un entramado sólido de representaciones sobre este yo en su decurso temporal se halla en la distinción de aquello que constituye un estado nuestro frente a lo que acontece fuera de nosotros.

9. El enlace más importante es el que se establece entre las impresiones orgánicas y de movimientos musculares, por una parte, y las sensaciones, por otra.

La base de ese entramado se forma mediante el enlace de las impresiones orgánicas y de movimiento, localizadas y parcialmente separadas entre sí en nuestra experiencia, con las sensaciones y representaciones sensoriales, que nos permiten reparar en nuestro cuerpo como lugar de esas impresiones. En cada momento dado sentimos tensión, presión, resistencia, dirección volitiva, determinaciones de la impresión; a ello se añade la sensación o representación sensorial: el ojo se desliza a lo largo de la superficie móvil de nuestro cuerpo, y allí donde no lo hace, el recuerdo cumple esa función; en esta acción conjunta se forman representaciones de partes del cuerpo, así como de sus situaciones y movimientos.

10. En virtud de este enlace, aquello de que nos percatamos internamente viene representado a la vez como elemento del mundo externo, y el yo o lo interno como cuerpo. De este modo se unifican lo interno y lo externo.

Lo decisivo, en efecto, es que aquello mismo de que nos percatamos mediante la percepción interna se da también desde fuera a nuestros sentidos, y se presenta ante ellos como cuerpo entre cuerpos, como un elemento del mundo externo en combinaciones siempre nuevas; cuando la mano apresa una parte del cuerpo en la que se localiza una sensación o en la que se experimenta una tensión muscular, o el ojo sigue su movimiento, estados internos y representaciones sensoriales se encadenan entonces al firme entramado de aquella intuición que subyace a todo ello y que es al mismo tiempo la de nuestro yo y la de nuestro cuerpo.

11. A través de este proceso, las sensaciones musculares y orgánicas, la percatación interna de impulsos, etc., adquieren un armazón firme en la imagen del cuerpo.

Sobre esto descansa el hecho de que en nuestra conciencia los actos psíquicos se vean acompañados de representaciones claras o confusas, de estados de calma o de movimiento, y que luego estas representaciones se hallen en relación con un entramado, es decir, con una intuición completamente desarrollada de nuestro cuerpo; sin duda, sólo en raras ocasiones llevamos a conciencia estas representaciones en detalle, pero en todos los puntos en que irrumpen sensaciones orgánicas, impulsos de movimiento, percepción, representaciones sensoriales, allí se recortan sobre la oscuridad con claros contornos, fijan su posición a los estados de conciencia, existiendo para desvanecerse de nuevo y desvaneciéndose para volver a existir: en ningún punto podría ser tan clara la manera en que podemos poseer también lo que no nos es cons-

ciente por la facilidad con que se lleva a conciencia que allí donde alguien observa el modo en que la imagen de su cuerpo y de la situación del mismo en el espacio acompaña constantemente sus actos psíquicos.

12. Y, sin duda, una especial facilidad de apreciación o reproducción caracteriza este conjunto de representaciones, percatación interna y percepción.

Dicha característica se ve así facilitada por el hecho de que en todo momento somos capaces de recrear con mayor facilidad las más importantes de estas representaciones mediante actos espontáneos de movimiento, mediante un giro repentino que ponga en relación un órgano del sentido con una parte del cuerpo, mediante un impulso de movimiento del que nos percatamos internamente. La aprehensión de una parte del mundo externo requiere el concurso favorable de las circunstancias; en cambio, nuestro cuerpo nos está presente constantemente en la percepción y la representación, constituyendo de este modo una totalidad representativa siempre presente que se halla en una relación peculiar con nuestra voluntad y nuestros sentimientos, dominada por nuestra voluntad y salpicada en su seno por sentimientos inmediatos. La orientación de ese cuerpo en el espacio, sus posiciones con respecto al mundo externo, las relaciones invariables que mantiene con elementos constantes del mismo, forman en su conjunto el entramado representativo en cuyo interior fijamos cada situación psíquica particular, y constituyen, por decirlo así, una red en cuyo seno y con cuya ayuda registramos cada situación concreta.

13. Aunque esta red que así nace y que constituye nuestro Yo no sea percibida expresamente, ciertamente las sensaciones particulares se asientan sin embargo en ella.

Lo interno se vincula a lo externo. Las relaciones vitales se colman de actos psíquicos que se relacionan, en parte, con el entramado externo de la vida y, en parte, entre sí.

14. Esta red que constituye el yo guarda ciertamente relaciones legaliformes con el mundo a través de la orientación en el espacio, la medida del tiempo, la relación causal con fines, etc.

Nuestra reflexión cambia de rumbo estableciendo relaciones entre los hechos que sin excepción se vinculan entre sí como situaciones, estados, propiedades de mi yo, y surge así la más importante y central de nuestras representaciones: la representación de nuestro Yo. Se da solamente junto a la representación del Tú; ponemos nuestro yo únicamente al poner un mundo, y el resorte principal de su configuración, que se agrega a ello como algo nuevo, consiste en la representación de un yo ajeno.

15. Resulta especialmente importante el hecho de que en la percepción y construcción analógica de otro Yo se completan la continuidad y otras propiedades de nuestro propio yo.

Ya en la simple percepción de que algo exterior a nosotros se dirige hacia otra cosa con la que, sin embargo, no está en contacto y con la que, por tanto, tropieza exteriormente, surge la representación de algo exterior a mí que representa y que a través de estas representaciones se ve determinado a moverse. Así viven el animal o el niño el hecho de que un yo, análogo al suyo, se enfrenta a ellos. Pero una vez que tal cosa se experimenta, que la continuidad de la existencia, interrumpida en nosotros mismos, recibe, a través de esta comparación, la garantía, por decirlo así, de una conexión objetiva y firmemente trabada, la representación de nuestro propio yo pasa a contener un nuevo apoyo.

16. Tarea de una historia evolutiva de la conciencia del Yo y de la autoconciencia en sus posteriores estadios.

Otra cosa es ese nacimiento del Yo, y aún otra distinta la evolución posterior de esa representación en el transcurso de la vida individual y en el curso de la historia. Sin duda, la autoconciencia permanece, en último término, indisolublemente ligada, como a través de un secreto poder de la naturaleza, al sentimiento de comunidad y a la representación de nuestro cuerpo. No obstante, viene a producirse un notabilísimo proceso en virtud del cual la representación del Yo pugna por desprenderse de la imagen del cuerpo y por recluirse en una mera representación de la actividad psíquica consciente de sí misma. Así como el dolor genera sobre todo la percatación interna del yo, así también la muerte generaría la separación de la autoconciencia desarrollada respecto del cuerpo, como sede del yo activo. De este modo, puesto que el cuerpo permanece y, sin embargo, el sí mismo o el Yo vivo no están ya en él, se llega a la experiencia de que dicho cuerpo, semejante a una envoltura, no es propiamente el Yo.

17. La significación metafísica del hecho de la autoconciencia. Presupone una unidad del Yo que actúa, idéntica a sí misma, en los procesos y actos psíquicos.

Así como el Yo se desprende de tal suerte de la imagen del cuerpo, así también se ha buscado en el hecho de la autoconciencia, a partir del estudio más atento de la misma en la filosofía griega tardía, una prueba de una existencia real adecuada a él, que, como substancia, ha sido denominada alma.

El hecho de la autoconciencia supone, en efecto, que todo proceso y todo hecho psíquico, toda representación se vincula con cada una de las demás en una unidad real, y que esta unidad real no es producto del desarrollo psíquico, sino supuesto del mismo. Pues desde el momento en que admitiésemos ciertas representaciones como productos particulares de, pongamos por caso, un

proceso fisiológico, a cada una de tales representaciones, *a*, *b*, *c*, *d*, sería inherente entonces una percatación interna del acto, α, β, γ. Sin embargo, puesto que dicho acto estaría separado de los demás actos psíquicos con respecto a lo que en él es activo, la percatación interna del acto *a* en α tendría entonces su límite en *b* β, que se hallaría frente a ella como algo ajeno. Lo mismo sucedería en el caso de *b*, cuya percatación interna en β tendría su límite en *a* α, etc. Y si ahora admitiésemos también que estos actos conscientes se dieran yuxtapuestos entre sí, faltaría entonces un sujeto para el cual se dieran y que fuese consciente de tales representaciones, que existirían para él. En otro caso, cada una existiría sólo para sí misma. Si nos trasladásemos a *a*, *b* ya no se daría, y a la inversa. Y aunque admitiésemos esa posibilidad, la percatación interna del acto en α estaría completamente separada de la del acto en β. Incluso en el sueño la autoconciencia es sólo una en la medida en que está presente, de modo que los demás personajes que actúan y hablan se distinguen de ella; y aún en lo que respecta a la enfermedad psíquica de la alienación, es sin embargo excepcional el caso referido por [...],[1] en el que un convaleciente, en estado febril, creía estar formado por dos individuos, uno de los cuales yacía en el lecho mientras que el otro deambulaba: un caso que en principio no es comprensible como tal y que presupone en el enfermo una confusión según la cual su sentimiento de sí estaba únicamente en uno de los dos individuos, mientras que se representaba al otro tan sólo como objeto, aunque sin distinguirlo, como en un sueño, de sí mismo; o tal vez se producía una alternación.

Al percatarnos, en la vida psíquica, de algo idéntico que actúa en medio del cambio de los actos psíquicos, la identidad del Yo, que se desprende del cuerpo y se remite a la actividad interna de la apercepción, adquiere una importancia más profunda.

Si esta unidad se califica de ilusión, de modo que en realidad sólo existirían representaciones y actos separados, la unidad de la autoconciencia recaería entonces en aquello de donde nace esa ilusión.

18. Límites de este razonamiento: no es posible acceder directamente a la substancia o Yo independiente del cuerpo.

Sin embargo, es preciso mantener esta idea dentro de sus límites críticos. No nos percatamos internamente de modo inmediato de este yo unitario, sino que únicamente nos vemos obligados a suponerlo para explicar aquello de que nos percatamos interiormente. No estamos obligados a suponer que ese yo es una substancia: el propio concepto de substancia, por el contrario, se extrae sobre todo de ese hecho. Del hecho en cuestión no puede derivarse otra cosa que esa unidad homogénea, que contiene en

1. Indicación de fuente ilegible.

sí todos los actos psíquicos y es idéntica en todos ellos: es más, la autoconciencia se refiere en primer término al cuerpo espiritualizado como yo. Y a ello responde, confirmando el hecho psicológico, la evolución histórica de la concepción de la vida psíquica, en la cual sólo la época de la sofística y de Sócrates señala por vez primera la abstracción radical del substrato corporal. Toda argumentación destinada a demostrar la independencia de esa unidad del Yo frente al cuerpo sólo puede transcurrir a través de la demostración de que los actos que estuvieran ligados a distintos substratos corporales no podrían jamás enlazarse en una autoconciencia unitaria. Así, la concepción del proceso psíquico como función de una pluralidad de elementos materiales se halla excluida por la propia naturaleza del mismo. Sin embargo, lo único que esto excluye es la integración del hecho de la autoconciencia en una representación de la materia que la considere compuesta de elementos, en el sentido de la ciencia natural contemporánea.

Ésta es la visión natural, frente a la cual la de la filosofía abstracta se ha revelado ahora en su total insostenibilidad. En el cielo y la tierra no hay más que una sola experiencia acerca de cómo la diversidad de manifestaciones vitales, estados, influencias, propiedades, se vincula en una unidad idéntica a sí misma: esa clase de experiencia es la experiencia interna, la autoconciencia. Sólo en esa vivencia fundamental surge al mismo tiempo un yo fuera de nosotros, un Tú, en el seno de manifestaciones psíquicas, de objetos; finalmente, puesto que éstos son divisibles, esta forma de nuestra aprehensión se refugia en el elemento material indivisible, el átomo, ese hierro de madera, ese músculo de piedra. Experiencia de conexión interna la hay sólo, en general, hasta donde podemos ver, en la conexión de nuestras propias manifestaciones vitales. Así, pues, el intento de derivar las manifestaciones de la totalidad cósmica partiendo de su unidad, a través de eslabones intermedios que son contenidos activos de nuestra experiencia interna, no es sino una construcción insostenible a partir de esos materiales. Y cuando Kant construye primero la substancialidad del alma como un elemento de la vieja metafísica para pasar luego a disolver ese error, ello supone destruir la metafísica abstracta en términos de sí misma, pero no investigar el verdadero problema de este asunto.

Vamos a investigar ahora la consistencia y desarrollo de esa autoconciencia en el curso de la vida humana individual.

La raíz de la autoconciencia, el sentimiento de sí, se da primitivamente junto con la conciencia del mundo. Sin embargo, sólo con la experiencia se forman las restantes condiciones de las que depende una autoconciencia plenamente desarrollada. No se puede determinar en qué momento está ya presente de modo explícito; la opinión de la filosofía abstracta, según la cual ese momento coincide con el del primer uso de la palabra «yo», es insosteni-

ble. Pero cuando el niño se refiere a sí mismo en tercera persona con el nombre que otros le dan, no hace sino seguir el uso lingüístico, apropiándoselo. Y cuando el niño dice «yo», no crea tampoco esta expresión, sino que se limita a aceptar, a partir del uso del lenguaje en que se halla inmerso, que «yo» designa a los que hablan. Cualquier observación enseña, más bien, que el niño sigue utilizando esta expresión, durante mucho tiempo, en promiscuidad con su nombre, y que sólo con dificultad y en medio de diversos y cómicos errores de significado adopta de su entorno lingüístico los dos conceptos de relación, «yo» y «tú», como expresiones para el que habla y para su interlocutor. El habla en primera persona, cuando aparece por vez primera, no expresa la formación de la autoconciencia, sino que representa la iluminación de una relación existente en el lenguaje entre el que habla y su interlocutor, a la que se añade el ausente en la expresión «él». La aparición del «yo» en el niño es en primer término un acontecimiento en su uso del lenguaje, y señala tan sólo el límite antes del cual ha de estar el hecho de la autoconciencia.

El segundo interrogante afecta a la cuestión de si la autoconciencia se mantiene ininterrumpidamente a lo largo de toda la vida de vigilia. Esta cuestión podría decidirse definitivamente sólo en el caso de una respuesta afirmativa, pues ninguno de los momentos en que parece retirarse por completo contiene, como es natural, una orientación de la atención hacia el yo, mientras que, por el contrario, cuando se da esa orientación, la autoconciencia está presente *per se*. Así, pues, si interrumpimos esos estados al dirigir de repente la atención hacia ellos y buscamos ese elemento únicamente en las imágenes que tenemos de ellos en el recuerdo, no cabe hablar entonces de una respuesta negativa segura a nuestra pregunta. Lo que en cambio descubrimos de ese modo vamos a exponerlo a continuación.

Cuando una reflexión continuada nos sumerge por completo en un objeto o un poema se apodera totalmente de nosotros, parece entonces como si perdiéramos la noción de nuestro yo; cuando acaba este estado, es como si despertásemos: nuestra autoconciencia, y con ella el tiempo, se pone nuevamente en movimiento, como una corriente que hubiera sido obstaculizada. Ese estado se asemeja también al sueño en cuanto que la continuidad de la conciencia del Yo se halla en cierto modo interrumpida y nuestro yo desdibujado. Así, pues, en el curso normal de la vida hay discriminaciones de nuestra autoconciencia que se aproximan al límite de su desaparición, sin que podamos determinar si lo alcanzan. Este rasgo se acentúa al máximo cuando el poeta, en términos comparables a la alienación —pues poesía y locura son ciertamente contiguas: «sus ojos ruedan en la locura poética»—, se abisma por completo en sus formas y otras criaturas toman vida de su propia sangre, otros yoes imaginados que parecen tener una vida propia e independiente de su voluntad. Sabido es, por el testimo-

nio de actores y actrices, que no pocas veces anida en su profesión el germen de una amenaza a su salud mental.

La historia evolutiva de la conciencia del Yo se vincula estrechamente con el proceso de la experiencia interna, cuya condición es la autoconciencia y cuya creación más alta es la imagen concreta de nuestro Yo. La muerte es el gran maestro que enseña al cuerpo a separarse de la espontaneidad viva del Yo, y la vida, contemplada por nosotros con pesar o con placer o, mucho más a menudo, con una mezcla de ambos, nos enseña con sus experiencias a separar, en este Yo empírico, pero diferenciado del cuerpo, aquello que le era originaria, y por tanto íntegramente propio, de aquello otro que las condiciones de la vida le añadieron, para bien o para mal. Finalmente, la reflexión sobre esta autoconciencia, en el sentido científico del término, permite descomponer esta facticidad de la experiencia en conceptos abstractos que llamamos categorías y que, tras un rodeo de aplicaciones a la naturaleza, retornan de nuevo a este yo, interpretándolo más profundamente y concibiéndolo con mayor claridad.

De este modo, por medio de la vivencia, de la compacta experiencia interna, de la reflexión sobre ella, se produce un desarrollo del Yo empírico. En un primer momento, es una sola cosa con el cuerpo, en cuyo seno los cambios de posición de los miembros entre sí y con respecto al espacio son acompañados de sensaciones de movimiento; un cuerpo que, al realizar estos movimientos, se percata de la resistencia con el sentido del acto, en medio de la oposición que ejerce sobre él la realidad, la cual, de esta forma, se enfrenta a su interioridad como algo externo; un cuerpo que, dentro de sus límites, puede cerrarse a ciertas impresiones o abrirse a ellas, cuyos límites son, pues, en general, los de la capacidad de sentirlas, y en cuyo interior irrumpen sensaciones orgánicas.

Sin embargo, en contraposición con este sentimiento inmediato, nuestra reflexión descubre que la vida no coincide con este cuerpo, que la mutilación no suprime necesariamente la existencia de la autoconciencia, que el Yo, que habla y se percata de sí mismo, es una causa de los movimientos del cuerpo no identificable con sus miembros —y causa, al mismo tiempo, de cambio en un mundo interior de representaciones que no se ve influida por la posición y movimiento de dichos miembros.

De este modo se forma una intrincada representación de este Yo distinto del cuerpo: en ella vive la conciencia habitual.

No obstante, esa conciencia necesita expresiones más generales para designar en común aquello que ella vive y aquello que pone fuera de sí misma. De esta forma surgen las representaciones de lo interno, lo externo, fuerza, causa, realidad, ser, unidad. Estas representaciones conservan en sí mismas elementos —que ni siquiera en el concepto formado a partir de ellas se extinguen por

completo— de la experiencia interna de la cual han sido abstraídas: vitalidad interna, poder de la voluntad.

Entre los conceptos formados a partir de tales representaciones se halla uno que se aplica retrospectivamente a la interpretación del hecho del Yo: se trata del importante concepto de substancia. También éste surge al coordinarse en una sola abstracción el yo, que acompaña sus cambiantes estados con su «yo pienso», «yo quiero», «yo temo», y lo externo a él, que se pone en la resistencia. Unidad en medio del cambio de estados es para nosotros nuestro yo, es el mundo, es la cosa, y, finalmente, aun en la experiencia de su ulterior divisibilidad, el átomo. Pero al concebir hechos externos o cosas en el espacio como tales unidades, el compendio de impresiones que reunimos en el hecho de la materialidad forma un substrato constante y casi compacto del cual se segregan afecciones cambiantes; este substrato es el punto de partida para la formación del concepto de substancia, que la metafísica ha desarrollado con diversas modificaciones.

Así, pues, este concepto no se puede aplicar restrospectivamente al alma humana. Kant ha aniquilado de una vez por todas una metafísica fundada en esa aplicación. El concepto es ya en sí mismo una ficción, pues disgrega lo que en el hecho vivo se encuentra unido. La autoconciencia es en sí misma continua en medio de las transformaciones y se sabe como la misma dentro del cambio. El entendimiento abstracto, que aplica injustificadamente el principio de no contradicción, distingue un fundamento incorruptible e idéntico a sí mismo. Éste es el primer asiento para la distinción entre un mundo metafísico y uno fenoménico, que se instituye ya con Platón y Aristóteles, conforma la metafísica europea y sirve de base, como tal, al proyecto kantiano en su totalidad, en la medida en que éste la pone en su base y sólo entonces emprende la tarea de mostrar la incognoscibilidad de ese mundo metafísico.

4. *CONTRIBUCIÓN AL PROBLEMA DEL ORIGEN Y JUSTIFICACIÓN DE NUESTRA CREENCIA EN LA REALIDAD DEL MUNDO EXTERNO* * *(1890)*

Para el profano, la realidad del mundo externo parece algo obvio y ociosa la pregunta por la justificación de nuestra creencia en dicha realidad. En cambio, la pregunta por el origen de esa creencia despertará siempre un gran interés. De ella voy a partir en ese trabajo. Al mismo tiempo, y al hilo del tratamiento de dicha cuestión, quisiera también contribuir a la solución del pro-

* *Ges. Schr.*, v, pp. 90-96, 98-117, 126-135. No hemos incluido aquí las observaciones posteriores de DILTHEY, que el editor insertó en el texto de los *Ges. Schr.*

blema de su justificación, pues si ha de haber para el hombre una verdad universalmente válida, el pensamiento, según el método indicado por primera vez por Descartes, tendrá que abrirse camino hacia la realidad externa partiendo de los hechos de la conciencia. La validez objetiva de la experiencia interna, la realidad del mundo externo, la determinación del valor cognoscitivo de nuestras sensaciones, de nuestra intuición del espacio y de las formas del pensamiento, constituyen las primeras y más difíciles etapas de dicho camino. Sólo si lo recorremos con el mayor cuidado desde los primeros pasos, podrán lograr también los principios de la acción individual y social la máxima seguridad posible. En estos principios reside en último término el interés esencial de la filosofía y hasta de toda ciencia, sobre todo en nuestra época.

El principio de fenomenidad

El principio supremo de la filosofía es el principio de fenomenidad: según éste, todo lo que me está presente se halla bajo la condición máximamente general de ser un hecho de mi conciencia; toda cosa externa se me da también únicamente como un enlace de hechos o procesos de la conciencia; el objeto, la cosa, son tan sólo en y para una conciencia.

El mundo externo se extiende, a partir de mi cuerpo, en lejanías inmensas en sus tres dimensiones. En el espacio infinito flotan innumerables e inmensas esferas. Muchas de ellas se hallan tan increíblemente alejadas que su luz, que recorre en un segundo 42.000 leguas, necesita miles de años para llegar hasta mí. He de pensar que más de medio millón de estos cuerpos gigantescos flotan rodando en el océano del espacio. Yo mismo parezco perderme en este universo, como un infusorio en una gota de agua en el mar. Y sin embargo mi propia autorreflexión me dice que estas esferas en el espacio inmenso, y hasta este mismo espacio en el que flotan, existen para mí sólo porque y en la medida en que todo ello es un hecho de mi conciencia. Todo objeto puede resolverse en hechos de la conciencia, es decir, en sensaciones cromáticas, sensación de resistencia, de densidad, de pesadez, enlace unitario de estas impresiones, etc. Y de nada sirve decir que si bien sensaciones e imágenes son tan sólo elementos de mi conciencia, estas impresiones y representaciones mías se refieren, sin embargo, a un objeto exterior a mí, ya que sólo en el acto de la conciencia se da la contraposición, la separación entre el yo y el objeto.

La interpretación intelectualista de este principio. El fenomenismo

Este principio desemboca imperceptiblemente, a través de sofismas, en el fenomenismo. Según éste, el conocimiento humano consiste en la instauración de un nexo carente de contradicción entre los fenómenos; mi saber nunca puede sobrepasar el horizonte de los fenómenos, es decir la conexión de los elementos constitutivos de mi conciencia. Este punto de vista no debería deformarse con una interpretación en sentido solipsista. Antes bien, la proposición: el conocimiento no puede rebasar la aprehensión del nexo de los fenómenos, resulta cancelada precisamente por la proposición solipsista según la cual no existe algo independiente de la conciencia. El *fenomenismo* es la consciente *limitación crítica de la ciencia a los fenómenos*, es decir, a las sensaciones y estados de ánimo que se presentan en la conciencia, a su coexistencia, sucesión y relaciones lógicas. Espacio, tiempo, substancia, causalidad, fin, yo y mundo externo se resuelven en relaciones uniformes entre puntos de referencia fenoménicos, no determinables según su valor objetivo.

Este punto de vista nace fatalmente del principio de fenomenidad si a éste se añade el supuesto según el cual el hecho de conciencia, cosa u objeto, se compone de elementos *relativos a la representación*, esto es, de sensaciones, representaciones y procesos intelectuales. En la escuela inglesa estas partes relativas al representar, que constituían los elementos de la realidad, se denominaban ideas.

La interpretación intelectualista del principio de fenomenidad surgió estimulada por la ciencia matemática de la naturaleza del siglo XVII. Ésta buscaba, para el conocimiento humano, elementos simples, afines al entendimiento, que estuviesen dados de manera unívoca en la sensación o en el intelecto. De este modo llegó a considerar también los objetos como compuestos de sensaciones y de las formas de su síntesis. Esta dirección domina hasta hoy por igual en las dos fracciones del fenomenismo. Hume, Turgot, D'Alembert y Comte, fundadores de la filosofía positivista, la comtes de la filosofía transcendental. Los positivistas pretenden reducir el conocimiento a un sistema de fórmulas que contengan relacir el conocimiento a un sistema de fórmulas que contengan relaciones de implicación, de igualdad y de dependencia. Mediante una especie de filtración, Kant ha desprendido del espacio, el tiempo y la causalidad los conceptos formales de la ciencia matemática de la naturaleza, abandonando todos los demás aspectos de estos hechos de la conciencia como residuos terrosos.

Las consecuencias de este proceder eran inevitables. La subjetividad de las sensaciones es un resultado seguro de la ciencia; la física, la fisiología y el análisis filosófico lo pusieron de manifiesto por igual. Ahora bien, la relación de las sensaciones con

posibles causas que las produzcan nos es completamente desconocida. Y tampoco conocemos la relación de las formas de enlace de las sensaciones en percepciones y procesos intelectuales, que se presentan en nuestra conciencia, con algo exterior a nosotros. Tanto las sensaciones como estas formas de relación son hechos internos. Así, pues, una realidad que esté constituida por ellas parece tener que resolverse en puros fenómenos. Beck, el discípulo de Kant, ha disuelto con especial energía, partiendo de las premisas de la filosofía transcendental, el supuesto de los objetos. De acuerdo con dichas premisas, toda afirmación referente a una existencia de las cosas se produce sólo en el marco de las categorías de relación, y la realidad no es más que una fórmula conceptual para funciones del entendimiento.

La hipótesis científico-natural dominante acerca del origen de la creencia en la realidad de los objetos

En el contexto de estos supuestos intelectualistas han surgido varios intentos de explicar el origen de nuestra creencia en un mundo externo. Uno de ellos posee, en especial, una importancia destacada, tanto por el número como por la autoridad de sus representantes.

Según Johannes Müller[1] el órgano del sentido se siente, en principio, sólo *a sí mismo*, su energía inmanente y sus estados. Así, toda criatura animal o humana debe la conciencia de algo exterior a ella sólo al curso de sus experiencias, al enlace de las sensaciones entre sí y con las representaciones. Según Helmholtz (*Physiologische Optik*, pp. 453 y ss.), la naturaleza de esas experiencias puede determinarse como un *proceso inconsciente de inferencia*. «No podemos llegar jamás desde el mundo de nuestras sensaciones a la idea de un mundo externo más que a través de una inferencia que va de la sensación cambiante a los objetos externos como causas de dicho cambio. Por tanto, hemos de considerar la ley de causalidad como una ley de nuestro pensamiento que precede a toda experiencia.» Así, para Helmholtz la creencia en el mundo externo es la demostración suficiente de una ley de causalidad que actúa en nosotros *a priori*. Esta demostración, al igual que la demostración kantiana del origen *a priori* del espacio se ha constituido a tenor de la regla según la cual lo que es condición de la experiencia no puede a su vez derivarse de la experiencia.

Esta visión, tan influyente entre los investigadores de la naturaleza y tan eficaz para el progreso del análisis de nuestras percepciones, no debe confundirse con la que expresó Schopenhauer

1. *Cf.* CONDILLAC, *Traité des sensations*, 1775, I, 1. La impresión olfativa de su estatua no es, en principio, más que una modificación de la sensación misma.

(*La cuádruple raíz*, 2a. ed., 21, pp. 50 y ss. Sobre la visión y los colores, así como al comienzo de la obra *El mundo como voluntad*, vol. II, p. 43). La concepción de Schopenhauer, como muchas otras de este gran escritor, es un desarrollo de proposiciones de su maestro Fichte (Fichte, *Destino del hombre*, Kehrbach, pp. 48 y 49; *cf.* segunda introducción, *Obras completas*, I, p. 482), a quien ciertamente no menciona a propósito de ello y cuyo nombre raras veces cita sin acompañarlo de algún reproche. Ya el fundador del método filosófico moderno, Descartes, al reconocer como dados únicamente los hechos de la conciencia y encontrarse así con el problema de llegar, partiendo de ellos, a aquello que trasciende a la conciencia, explica en la Meditación segunda que no son los sentidos los que nos manifiestan los objetos, sino que es nuestro entendimiento el que acepta su existencia sobre la base de las sensaciones. Hume ha trazado posteriormente una teoría detallada acerca de cómo, partiendo de las impresiones que se presentan en nuestra conciencia y de la repetición de impresiones semejantes, pasamos, por medio de procesos mentales basados en la asociación y el hábito, a la existencia de cosas como fundamento de todo ello. Sin embargo, la fórmula de la inferencia inconsciente la encuentro por primera vez en Fichte. Según este autor, las impresiones son, en principio, meras afecciones mías y, por tanto, estados *míos*. Al considerar estas sensaciones como efectos, voy con el pensamiento más allá de ellas, hacia una causa sobreañadida que no puede estar situada en mí mismo. Con Schopenhauer, sensación, entendimiento e intuición son ya entidades abstractas. La sensación se transforma desde el principio, por medio del entendimiento y en virtud de la función que le es inherente, en la intuición de algo externo. Por eso el recién nacido cae en una especie de estupor con la aplicación torpe, por decirlo así, de esta función a los datos de los sentidos. Por el contrario, para Helmholtz, como para su maestro Johannes Müller, el acento reside en las *experiencias*, en los enlaces de las sensaciones con las *representaciones adquiridas*. Por inferencias inconscientes entiende un conjunto de procesos que puede adoptar posteriormente la forma de una inferencia y que por ello es equivalente a ésta. Y acredita la acción de tales procesos equivalentes a inferencias en el nacimiento de nuestras percepciones apelando a un gran número de hechos que reciben así una explicación adecuada. De este modo, se ha hecho acreedor a un mérito imperecedero en lo que respecta a la solución de la gran cuestión filosófica del origen de nuestra conciencia del mundo externo y de los objetos exteriores, en la medida en que demostró inductiva y experimentalmente la cooperación de procesos intelectuales en este asunto, refutando así definitivamente la doctrina de lo externo como un dato inmediato.

En mi opinión, sin embargo, los supuestos intelectualistas siguen operando todavía en la concepción de Helmholtz. En todos

sus escritos admite que la ley de causalidad, como ley transcendental, dada *a priori (Tatsachen in der Wahrnehmung*, p. 247), es la condición de inferencias entrelazadas en virtud de las cuales separamos de nuestro yo algo independiente. En la *Optica* (página 453) determina la naturaleza de esta ley diciendo que, a tenor de la misma, concluimos del efecto a la causa. Y cuando más tarde Helmholtz parece reducir el concepto de causa a la relación de uniformidad, de dependencia (*Tats. in d. Wahrn.*, II, pp. 243 y ss.), incluye, sin embargo, en su consideración demás de las sensaciones y de las inferencias inconscientes, únicamente el impulso volitivo (ocasionalmente, p. 245, el dolor). Desde Descartes, la mayoría de autores han reconocido y utilizado en su explicación la característica de las sensaciones por la cual la voluntad no es capaz de suprimirlas ni de producirlas o mantenerlas, como fundamento de la convicción acerca de su independencia frente a esta voluntad. Y si Helmholtz y Zeller[2] parten igualmente de este punto, si para ellos el mundo externo surge a través de procesos mentales, mediante un acabamiento de las sensaciones a base de sus propiedades, entre las que se encuentra también su inmunidad frente al impulso volitivo, yo intentaré por mi parte, en este trabajo, poner como base al hombre en su plenitud empírica de vida y mostrar una influencia más amplia del sistema de impulsos, de los hechos de la voluntad y de los sentimientos unidos a ellos. También pretendo sobrepasar la idea de que la realidad del mundo externo tiene solamente el valor de una hipótesis. Según Helmholtz, es la hipótesis más simple que podemos elaborar: se ve probada y confirmada en ámbitos de aplicación extraordinariamente amplios, siendo por ello altamente fecunda para la acción. Junto a ella, sin embargo, son posibles otras hipótesis idealistas irrefutables (*Tatsachen*, p. 243). En lo que sigue se pondrá de manifiesto en qué sentido espero completar esta concepción.

El principio explicativo

Explico la creencia en el mundo externo no por un nexo intelectual, sino por una conexión de la vida que se da en el impulso, la voluntad y el sentimiento y en la que intervienen luego procesos equivalentes a los intelectuales. Advertimos en nosotros una pluralidad de procesos internos que se distinguen claramente unos de otros en la conciencia: sensaciones, representaciones, sentimientos, impulsos, voliciones. Estos procesos se entrelazan en una estructura de la vida psíquica que es la misma en todo los seres animales de nuestro planeta y que constituye la ley psíquica fundamental de estos seres vivos. Podríamos imaginar seres vi-

2. ZELLER, *Vorträge und Abhandlungen*, vol. II, sobre las razones de nuestra creencia en la realidad del mundo externo (1884), p. 225.

vos que lograsen su adaptación al medio permanentemente por el conocimiento del nexo causal entre organismo y mundo externo y del provecho o daño de las particulares condiciones vitales que resultasen de dicho nexo. Pero no somos seres de esa clase. La naturaleza ha hecho posible que el ser vivo se adapte a sus condiciones vitales con una economía de medios mucho mayor, aunque también, sin duda, de un modo algo tosco y por término medio. La conservación del individuo y de la especie ha sido puesta en relación inmediata con las condiciones exteriores de vida en el sistema de impulsos, en los sentimientos placenteros y desagradables enlazados con ellos, en los estados de ánimo provocados regularmente por clases constantes de causas del mundo exterior. Así, el irresistible impulso de nutrición y los sentimientos que se presentan en el sentido del gusto y que van unidos a su satisfacción nos enseñan a buscar alimento y a evitar lo perjudicial para la nutrición en todas las circunstancias. Según esto, la estructura de toda vida psíquica, su tipo básico, consiste en que las impresiones y las imágenes provocan reacciones adecuadas en el sistema de nuestros impulsos y de los sentimientos vinculados a ellos y estas reacciones desencadenan a su vez movimientos voluntarios, de tal modo que la propia vida se adapta a su medio ambiente. Por ello la unidad de vida animal y humana es en cada una de sus etapas, vista desde dentro, un haz de impulsos, sentimientos de placer y desagrado y voliciones. Impulso de nutrición, impulso sexual, amor a los hijos, impulsos de defensa, protección y venganza, necesidad de movimiento y de reposo, así como los sentimientos y voliciones sociales intelectuales que se unen a todo ello, forman conjuntamente el poder volitivo del hombre, que extiende sus tentáculos a su alrededor, por decirlo así, buscando cumplimiento y satisfacción. Los procesos de percepción y pensamiento que se intercalan entre el estímulo y la reacción volitiva en los estadios superiores de la vida se amplían y diversifican tan sólo en esta conexión con la vida impulsiva. Por ello todo proceso de percepción o de pensamiento tiene, por así decir, un aspecto interno: interés, atención y la energía y tono afectivo que surgen de los anhelos íntimos; a través de todo ello tales procesos se conectan con la propia vida. En mi opinión, la distinción entre el yo y el objeto, entre lo interno y lo externo, nace en el seno de nuestras percepciones a partir de la propia vida, de los impulsos, sentimientos y voliciones que la constituyen, siendo nuestro cuerpo únicamente su aspecto exterior.
[...]

Impulso y resistencia

El esquema de aquellas experiencias mías en las que mi yo distingue de sí el objeto reside en la relación entre la conciencia

del movimiento voluntario y la de la resistencia con que éste tropieza. Añado expresamente, que, por de pronto, no tendré en cuenta más que uno de los factores que producen al mismo tiempo la conciencia del yo y de los objetos reales. Pretendo, como es natural, concebir el impulso particular hacia un movimiento tanto en su conexión con los impulsos como con los sentimientos que son inseparables de ellos. Pues el hombre es, ante todo, un sistema de impulsos que pugnan por su satisfacción desde la necesidad, y en este contexto se presentan las pulsiones de movimiento. Asimismo, la naturaleza compuesta de la experiencia de la resistencia puede resolverse únicamente a partir de este sistema de impulsos y sentimientos.

La importancia fundamental de estas experiencias de impulso y resistencia viene ya condicionada por el hecho de que las primeras de todas ellas son vividas por el embrión antes del nacimiento y tienen ya en él como consecuencia una conciencia imperfecta de la vida propia y de algo exterior. «El hombre —dice Kußmaul— viene al mundo con una representación, si bien oscura, de algo exterior, con cierta intuición del espacio, con la facultad de localizar ciertas sensaciones táctiles y con cierto dominio sobre sus movimientos respecto del mundo» (Kußmaul: *Unters. über d. Seelenleben des. neugeb. Menschen.*, p. 36). Kußmaul coincide en esto con Volkmann (*Neue Beiträge zur Physiologie des Gefühlssinnes*, 1836, cap 3, p. 17 y ss.) y Johannes Müller (*Physiologie*, vol. 2, 1837, p. 269). Ha probado estas afirmaciones con interesantes experimentos en recién nacidos. El siguiente es especialmente notable: «Una niña hermosa y vivaracha, tras una gestación completa, vino al mundo hacia las siete de la mañana. Mostró hambre en seguida y repetidas veces, pues fue mantenida en ayunas hasta las once y media. Con mi dedo índice rocé despacio su mejilla izquierda, sin tocar los labios. Rápidamente volvió la cabeza hacia este lado, atrapó mi dedo y comenzó a succionar. Retiré mi dedo y rocé la mejilla derecha. Con la misma rapidez se volvió ahora hacia este lado y atrapó el dedo una vez más. Lo retiré de nuevo y rocé la mejilla izquierda.» Y así fue cambiando varias veces entre la mejilla izquierda y la derecha, siempre con el mismo resultado.

Esta distinción de algo exterior frente a la propia vida, que el recién nacido trae consigo, así como el dominio imperfecto sobre los propios miembros y la localización imperfecta que a ella se unen, resulta todavía más llamativa en animales recién nacidos. Pude ver una ternera recién nacida asustarse de grandes objetos cercanos a ella, pero evitándolos a continuación mediante movimientos desmañados; se movía con desgana y hacia atrás. Y otra ternera de casi un día se movía con plena seguridad en el establo entre postes y estacas, evitando, aunque todavía torpemente, el golpe. Se ha repetido a menudo y con variaciones el experimento de Spalding: vendó los ojos a un cochinillo recién nacido;

cuando, al segundo día, se le retiró la venda, apenas se le podía distinguir, pasados diez minutos, de otro que hubiese gozado de la vista sin interrupción. Puesto sobre una silla, vaciló, encogió las patas y saltó fuera (en Preyer, *Seele des Kindes*, p. 49). Ensayos hechos con gallinas que han tenido los ojos vendados durante días muestran que, una vez se les ha retirado la venda, poseen inmediatamente una relación totalmente segura con el mundo exterior.

Las experiencias de la vida embrionaria explican una parte considerable de estos hechos. El embrión del mamífero o del hombre tropieza a menudo en sus movimientos con las paredes del útero y las partes de su propio cuerpo se tocan entre sí. La experiencia establece también en él el enlace entre la sed, la succión de un líquido exterior y el aplacamiento de la sed. Ya Harvey vio cómo el polluelo se movía apaciblemente en el huevo en medio del líquido que lo rodeaba, abriendo y cerrando el pico. Y examinando el contenido del estómago y del intestino de las crías puede comprobarse que tragaron ya líquido amniótico en el seno materno. Así, el movimiento espontáneo, la percepción táctil, el hambre, la sed y su satisfacción mediante la succión de un líquido exterior ofrecen ya al embrión un ámbito de experiencias, mientras que el oído, el olfato y la vista sólo perciben impresiones después del nacimiento.

Según esto, antes de nacer la cría posee ya en esquema básico una conciencia oscura, más parecida tal vez a un sueño, de la separación de su propia vida frente a algo externo que la condiciona a su alrededor.

Preguntémonos, en primer lugar, en qué consiste esta conciencia de movimiento espontáneo y resistencia en la cual, juntamente con la conciencia de impulso y satisfacción, se halla ya envuelta, por decirlo así, la separación de la vida propia y lo otro, del yo y el objeto.

La percepción de un *movimiento voluntario* activo es un proceso compuesto, aun si excluimos la cooperación de sensaciones visuales. Si se confirmasen las investigaciones más recientes, los supuestos acerca de las sensaciones de inervación sufrirían un cambio, pero tanto más claramente aparecería con ello el lugar central del impulso unido a la representación del movimiento como un acto puramente psíquico. Vamos a describir a continuación el proceso abarcado por la experiencia interna.

Podemos medir a nuestro arbitrio los impulsos según su intensidad y distribución, a tenor de la representación de un efecto pretendido. Llegamos a ser conscientes de la magnitud del trabajo o la fuerza empleados en ello. Podemos conservar y evocar recuerdos no sólo de movimientos voluntarios, sino también de los impulsos que contenían y de la energía gastada en ellos. Así, el proceso volitivo consciente, en diversos grados de intensidad,

constituye la base de todas nuestras experiencias acerca de movimientos voluntarios activos.

La investigación más reciente en torno a las sensaciones musculares concibe la *cooperación de factores* en la percepción de movimientos voluntarios del modo que veremos a continuación.[3]

Surge en nosotros una representación de un movimiento y actúa sobre el campo motor a través de un proceso peculiar que constituye el proceso volitivo. Tienen lugar entonces excitaciones nerviosas centrífugas que producen locomociones periféricas. Pero este proceso no viene acompañado de sensaciones referidas a él (sensaciones de inervación). Por el contrario, sabemos de los movimientos así producidos gracias únicamente a las sensaciones que nos llegan desde la periferia, provocadas por la realización de los movimientos. Entre ellas, se atendió e investigó en primer lugar, como es sabido, las sensaciones de presión en la piel que acompañan sus desplazamientos y los de las partes subcutáneas, y en segundo lugar las sensaciones de contracción en los músculos, que se consideran condicionadas, en su mayoría, por los nervios sensitivos que ingresan en ellos. Junto a estas dos clases de sensaciones, que intervienen como factores en la percepción del movimiento voluntario, Goldscheider ha destacado recientemente una tercera que, según sus investigaciones, es decisiva para la exactitud de nuestras percepciones. El interior de las articulaciones es un aparato sensitivo; su riqueza de nervios condiciona su sensibilidad; ésta es distinta según las articulaciones, pero, en general, se debe a ella la determinación más exacta de la percepción del movimiento.

Evitaremos todo lo que se encuentra aún en el ámbito de la discusión psicofísica. La proposición que nos interesa se destaca con plena seguridad. El núcleo de mi percepción del movimiento voluntario lo constituye la conciencia de mi impulso motor; en dicha conciencia intervienen sensaciones de muy distinta procedencia, que le prestan su determinación concreta.

Sin embargo, esta conciencia del movimiento voluntario se pone en relación con la *experiencia de la resistencia*; así surge por de pronto una distinción, aunque sea imperfecta, entre la propia vida y lo otro, lo independiente de ella.

Supongamos que estoy palpando con una sonda. Tengo con ello la conciencia de mis impulsos, pero al mismo tiempo transfiero al extremo de la sonda una experiencia de resistencia, ya que la sonda me aparece como un órgano táctil sensitivo, como una especie de prolongación de la mano. Normalmente no presto mayor atención a la naturaleza de esta experiencia táctil, pues habitualmente me sirvo de ella tan sólo para constatar la presencia

3. Alfr. GOLDSCHEIDER, «*Untersuchungen über den Muskelsinn*», en *Archiv für Physiologie, editado por E. du Bois-Reymond*, año 1889, sección de fisiología, pp. 369 y ss. y volumen suplementario, pp. 206 y ss.

de un objeto por medio de un movimiento voluntario. Ahora, en cambio, dirijo mi atención a esta impresión; se distingue de modo patente tanto de la impresión de peso como de la de presión. Una afinidad peculiar entre la experiencia del movimiento voluntario y la de la resistencia con respecto al tipo de conciencia o percatación me hace suponer que el núcleo de esa impresión está constituido igualmente por una experiencia volitiva.

En la impresión de resistencia distinguimos en primer lugar una sensación de presión. Goldscheider considera también como factor principal de esta impresión de resistencia el interior de las articulaciones, como aparato sensitivo peculiar equipado de nervios. Lo mismo que, según él, el desplazamiento de las superficies articulares se percibe como sensación de movimiento, el aumento de la presión en la articulación produce en su opinión la sensación de resistencia. Pero una vez aceptado esto, se trata de saber cómo estos estados sensitivos en las articulaciones pueden tener como consecuencia la suposición de un objeto exterior al cuerpo. Es insatisfactoria la hipótesis de que esta objetivación vendría producida por las sensaciones, y en especial por las sensaciones de presión localizadas en las puntas de los dedos, que más arriba hemos destacado como elementos constitutivos de la experiencia de resistencia, ya que ello tendría como consecuencia una sensación local muerta, pero no la experiencia de la resistencia como una fuerza viva. Mi conciencia de la resistencia posee patentemente en la experiencia viva de estar determinada, de sufrir un impulso, el mismo núcleo de proceso volitivo que destacamos en la conciencia del impulso. La experiencia del impulso volitivo se une en la sensación de resistencia con la de una traba a la intención. Una volición da lugar en primer término a un impulso de movimiento, el cual va acompañado, en el curso del movimiento representado, de sentimientos placenteros apenas perceptibles: en este punto se presenta la experiencia de la resistencia. ¿Se pierde en ella sin más el impulso? ¿Desaparece absorbido en un mero estado sensitivo? Muy al contrario, permanece, y se añade ahora a él la conciencia de un obstáculo a la voluntad. Se experimenta un estado volitivo y afectivo de sufrir, de estar determinado. Todo el mundo conoce este estado por experiencias de tipo muy distinto. En medio de mi trabajo me perturba un ruido desagradable, una idea fatal; no consigo deshacerme de ella, su presión pesa sobre mí. Esta presión sobre la acción psíquica, esta situación opresora de desagrado y entorpecimiento se da también aquí: experiencia de estar determinado.

Voy a desarrollar y fundamentar ahora con más detalle esta hipótesis según la cual el núcleo de la experiencia de resistencia y por tanto de la realidad de los objetos está formado por *dos estados volitivos*: la conciencia del impulso volitivo y de la intención y, luego, la del obstáculo a la intención. Para ello hemos de partir de nuevo de que el hombre, considerado desde dentro, es

originariamente un haz de impulsos que, en conexión con los sentimientos de desagrado y necesidad, irradian hacia todas partes, por así decir, los más diversos afanes y voliciones. En este contexto, surgen también los impulsos de movimiento y en él reciben asimismo una energía incesante para permanecer y fortalecerse. La conciencia del obstáculo a la intención en la experiencia de y por ello constitutivo, es pues el siguiente: un impulso de movila resistencia no surge, pues, de modo inmediato cuando se presenta un agregado de sensaciones de presión. Ciertamente, esta conciencia del impedimento cuenta entre sus antecedentes, en todas las circunstancias, con una sensación de presión o más bien con un agregado de sensaciones de ese tipo. El proceso primario, y por ello constitutivo, es pues el siguiente: un impulso de movimiento con una intención determinada se mantiene, se ve incluso fortalecida, y en lugar del movimiento externo pretendido aparecen sensaciones de presión. Este eslabón intermedio entre la conciencia del impulso y la del impedimento de la intención, constituido por ese agregado de sensaciones de presión, se halla siempre presente. Así, pues, sólo llegamos a la conciencia del mundo externo a través de mediaciones. La fundamentación de la creencia en el mundo externo no puede facilitarse mediante ningún tipo de exageración, como el supuesto de una experiencia volitiva inmediata de la resistencia o tal vez la ficción psicológica de un dato inmediato de cualquier género. Así como la intención encierra una representación de movimiento y el movimiento voluntario abarca en sí un agregado de sensaciones e ideas fundido con la intención persistente, menguada o fortalecida, así también la experiencia del obstáculo, que se presenta en la experiencia de resistencia, tiene como condición previa un agregado de sensaciones de presión. Sin embargo, en esta cadena de procesos que llevan a la conciencia de la resistencia interviene luego, como segundo eslabón, un proceso intelectual. Sólo en la yuxtaposición y comparación de la idea del movimiento y del agregado de sensaciones de presión y en la conciencia de su diferencia que de este modo nace, puede emerger el juicio de que aquello que sucede no corresponde a las expectativas y a las intenciones. «Inesperadamente»: esta palabra no significa aquí más que la presencia de un agregado de sensaciones que se halla en contradicción con la intención. Por el contrario, en las expresiones «impedimento», «resistencia», «obstáculo», se contiene ya algo *más* en cuanto al material sensitivo y al proceso intelectual. En ellas se alude, en efecto, ante todo a la *interrupción* de las *sensaciones* vinculadas al impulso y correspondientes a un *movimiento* que se produce sin dificultad, siendo así que en la intención se contenía la persistencia del movimiento; en esas expresiones se contiene además la *sustitución* del movimiento pretendido por el *agregado de sensaciones* propio de la *presión*, que no estaba comprendida en la intención. Si se cumplen todas estas condiciones, si, a partir del

impulso, todas estas relaciones entre sensaciones y agregados acaban en procesos intelectuales, nace entonces en este sistema de impulsos que es el hombre y del que parten afanes en todas direcciones, con los que se entrelazan inseparablemente los sentimientos, un *nuevo estado volitivo*, una nueva experiencia: la de la *obstrucción de la intención*. En este hecho no es posible separar el estado volitivo y el afectivo. Se presenta inmediatamente en la experiencia como tal estado de cosas y se ve confirmado una y otra vez por todas las experiencias de la vida, al igual que el impulso. Es el núcleo de la sensación de resistencia.

Hemos de reconocer, pues, que en la sensación de resistencia *no* se me *da* algo independiente de mí mismo en una experiencia volitiva inmediata. La doctrina de la realidad del mundo externo como un dato inmediato se muestra por de pronto en este punto como insostenible. Pero, por otra parte —y eso es lo que queremos dejar sentado— la realidad del mundo externo *tampoco* se *infiere* a partir de los datos de la conciencia, es decir, no se *deriva* mediante procesos *meramente* intelectuales. Lo que sucede es, más bien, que los procesos de conciencia indicados nos proporcionan una *experiencia volitiva, la obstrucción de la intención*, que se contiene en la conciencia de la resistencia y nos revela en primer término la realidad nuclear y viva de lo independiente de nosotros.

Un resultado de la experiencia puede por ello aparecer aquí con el carácter de inmediatez, es más, en muchos animales la existencia del mundo externo puede también enlazarse con las imágenes visuales apenas han nacido porque, como ya hemos visto, la cría ha tenido en el huevo o en el seno materno experiencias de impulsos, movimiento, impedimento y presión.

También otras experiencias de resistencia que son todavía más complejas presentan, sin embargo, en la conciencia el carácter de lo inmediato. Cuando en una intención más enérgica la presión decrece, e incluso se extingue, tengo la experiencia de algo independiente de mi voluntad, que percibo a partir de entonces como algo en retroceso. Si en una intención menguante u homogéneamente persistente la presión aumenta, esto me impone de modo aún más decisivo la experiencia de algo independiente de mi voluntad, que yo percibo ahora como algo impetuoso o de fuerza cada vez más intensa. También en estos casos más complejos persiste el carácter de lo inmediatamente experimentado en estas impresiones.

Así, pues, la primera experiencia de las distinción entre uno mismo y lo otro se lleva a cabo en el impulso y en la resistencia, los dos aspectos que cooperan en todo proceso táctil. Aquí está presente el primer *germen del Yo y el Mundo*, así como de su diferencia. Esto sucede, sin embargo, en la experiencia viva de la voluntad.

La presión del mundo externo

Cuando un niño apoya su mano contra la silla, a fin de moverla, su fuerza se mide con la resistencia: vida propia y objetos se experimentan juntos. Pero si encerramos al niño en una habitación y éste forcejea en vano con la puerta, toda su vida volitiva, puesta en tensión, advertirá la presión de un mundo externo prepotente que obstaculiza, limita y constriñe, por decirlo así, su vida propia. Al afán de escapar al malestar, de dar satisfacción a todos sus impulsos, sigue la conciencia de la obstrucción del desagrado, de la insatisfacción. Lo que el niño experimenta atraviesa toda la vida del adulto. La resistencia se transforma en presión, parece que nos rodean muros de realidades que no podemos romper. Las impresiones se mantienen firmes, por más que queramos cambiarlas; desaparecen aunque deseemos mantenerlas; a ciertos impulsos de movimientos regidos por la idea de esquivar la causa del malestar siguen regularmente, en ciertas circunstancias, movimiento anímicos que nos mantienen en el círculo de lo desagradable. Y así se va espesando cada vez más a nuestro alrededor la realidad del mundo externo.

El mundo externo y la delimitación corporal de la propia vida

El impulso volitivo y la experiencia de la resistencia se hallan equipados y revestidos, por así decir, de determinaciones cualitativas y espaciales procedentes de los agregados de sensaciones. No entramos aquí en la disputa de cómo surge esta espacialización, sino que aceptamos el hecho sin tratar de explicarlo. Sin embargo, para seguir adelante no necesitamos de la hipótesis de una *proyección*, ya que los contenidos sensoriales aprehendidos espacialmente no se presentan a la conciencia, en principio, en una relación espacial con un órgano de los sentidos. Sólo en una etapa relativamente tardía concibe el niño sus ojos o sus oídos como dados espacialmente en la percepción y orientados hacia los objetos, a través de percepciones táctiles o por experiencias en la imagen del espejo o mediante la comparación con los ojos y oídos de otras personas. Ellos mismos son también imágenes al igual que las de los objetos, y ambos, el objeto percibido y el órgano del sentido, pertenecen al nexo de las imágenes contenidas en la conciencia. Así, pues, el objeto no se proyecta en el espacio perceptivo a partir del órgano del sentido espacialmente determinado, sino que, por el contrario, la orientación espacial se elabora partiendo de los contenidos sensoriales y a ella se subordina luego la imagen del órgano del sentido. Por tanto, la creencia en la realidad del mundo externo no tiene que ver, en absoluto, con la mencionada proyección de las sensaciones en un espa-

cio exterior, visual o auditivo. El supuesto de semejante proyección es superfluo.

En el seno de esta realidad espacial se va destacando frente a los objetos, en el curso de nuestras experiencias, un yo como cuerpo, configurado y orientado espacialmente. Esto se basa, en primer término, en el hecho de que, en el marco de una esfera así delimitada espacialmente, nuestros impulsos motores tienen directamente como consecuencia movimientos voluntarios. Así, pues, nuestro cuerpo es ante todo el ámbito de nuestros miembros móviles. El juego de nuestros impulsos, en unión con representaciones de movimiento, colma, desde un punto central interno, por decirlo así, el cuerpo móvil en sus miembros. El ámbito de este cuerpo se delimita frente a un medio en cuyo seno los impulsos motores provocan un movimiento únicamente de forma indirecta, y este movimiento externo carece de las sensaciones internas que le acompañan en otro caso en los músculos, articulaciones y superficies sensitivas. Al mismo tiempo, sensaciones orgánicas oscuras y de localización indeterminada llenan una especie de espacio interior de mi yo corporal. En determinados estados patológicos, dichas sensaciones se presentan con mayor intensidad, con delimitación más clara y con una localización más exacta. Pero siempre están presentes. Son reforzadas por las representaciones, previamente adquiridas, de los órganos y sus estados. Y como los sentimientos sensibles se presentan con acentos más enérgicos precisamente en los músculos de los miembros móviles y en los órganos de los sentidos, esbozan en su oscuro lenguaje simbólico, por decirlo así, un armazón interno, un esquema básico de nuestro yo corporal. Mediante el enlace de los sentimientos sensibles recordados y la conexión, adquirida gracias a ellos, de las representaciones referentes a nuestros órganos sensitivos con sus estados internos actuales nace en el hombre un ámbito firmemente trazado, en cuyo seno tiene lugar la vida propia, la intimidad del juego de los sentimientos; en torno a sus fronteras se extienden cambios que ya no son acompañados por sentimiento sensible alguno, sino sólo, en todo caso, por las incitaciones de la simpatía, de naturaleza completamente distinta. Y en los confines de esta esfera vital colmada de impulsos, movimientos voluntarios y sentimientos sensibles se presentan además, claramente localizadas, sensaciones de temperatura y presión en torno a la piel. Son sobre todo las impresiones táctiles las que ofrecen experiencias de una realidad que se encuentra más allá de nuestra piel y es por lo tanto exterior, de algo distinto situado por completo fuera del ámbito de nuestra propia vida corporal.

Así, pues, esa circunstancia acreditada en la experiencia de resistencia según la cual el impulso y la resistencia constituyen la base de la conciencia de nuestro yo y de su demarcación frente a otros objetos o personas, se mantiene también en la formación de la intuición de nuestro yo corporal. Las experiencias que cooperan

en la formación de esta intuición contienen en sí mismas por doquier impulso, sentimiento, intención, obstrucción, resistencia, y se componen de estos elementos y de los agregados sensitivos del mismo modo que la experiencia primaria y más simple de la resistencia.

Estas proposiciones sobre el origen de la delimitación de nuestro cuerpo frente al mundo externo pueden derivarse también de los *cambios* a los que *está sujeta la delimitación* de este *yo corporal.* Muchas anomalías de la personalidad observadas en dementes caen bajo este punto de vista. Debido a sensaciones cutáneas anómalas o a un juego muscular patológico nace la suposición de que en el interior del propio cuerpo se hallan cuerpos extraños, arañas, grillos, etc., o de que determinados órganos están poseídos por un mal espíritu.[4] Órganos enfermos son considerados como seres extraños.[5] Miembros inmóviles pasan por cuerpos extraños, es más, un paralítico desprovisto de sensibilidad cutánea considera su propio cuerpo como una máquina plagiada. Análogo a esto es el hecho de que los niños que ya cuentan como suyos sus ojos, nariz y manos juegan con los dedos de sus pies tratándolos sin contemplaciones, como objetos extraños: sólo los dolores que con ello se causan les enseñan que esos dedos también les pertenecen. De este modo, nuestro sentimiento vital inmediato se extiende también en cierto grado hasta cubrir cualquier ensanchamiento constante de nuestra persona que participe de nuestros movimientos voluntarios y nos comunique una sensación de presión y resistencia. Sin duda, advertimos al mismo tiempo la carencia de sensibilidad en un bastón y las sensaciones de presión de la mano que lo agarra, y estas percepciones modifican la experiencia indicada. También la vida de los animales nos permite apreciar estas variaciones a que se halla sometida la delimitación de la personalidad. Si observamos un ave hembra en período de cría parecerá que toma el nido, los huevos y los polluelos como si fueran ella misma y que siente lo que les ocurre como si le sucediera a ella.

Percepción visual y mundo externo

Se añade ahora la percepción visual. Todas las representaciones de algo externo distinto del yo que hasta ahora hemos comentado pueden nacer también sin la cooperación de la visión. También el ciego de nacimiento adquiere, en efecto, una orientación en el mundo externo por medio del sentido del tacto, el cual normalmente queda desplazado en sus funciones, en la competen-

4. GRIESINGER, *Psych. Krankheiten,* p. 104.
5. MAUCHART, *Repertorium,* III, pp. 74 y ss

cia de los sentidos, debido a la preponderancia del sentido de la vista.

Se ha imaginado de maneras completamente distintas, y resulta difícil decidir, cómo se comportarían las imágenes con respecto a su realidad y a su diferenciación del yo corporal en el caso de un sentido de la vista que actuase aisladamente, ya que si el polluelo o el mamífero recién nacido traen ya consigo la conciencia de un mundo externo y se orientan en él rápidamente y en gran medida por medio de la vista, trabajan, sin embargo, ya con lo adquirido gracias a los movimientos espontáneos y a impresiones táctiles. Esta misma circunstancia se produce en el caso de ciegos de nacimiento que son operados. Pero ambas clases de casos permiten extraer una conclusión. También en las percepciones visuales han de actuar factores que posibiliten su objetivación, aunque sea mediante su subordinación a las sensaciones táctiles. Volkmann observa: «Los operados tenían que aprender que aquello que veían eran los objetos tan bien conocidos para su tacto, pero no necesitaban aprender a separar artificiosamente su retina afectada de la cosa afectante. Ninguno de ellos consideró la sensación luminosa como un estado interno, análogo al del dolor o el hambre.» [6]

El fundamento para este traslado al exterior de las impresiones del sentido de la vista reside, en correspondencia con el proceso de la percepción táctil, en la relación que tiene lugar entre los movimientos oculares y las sensaciones de luz y color. Cuando muevo los ojos hacia la derecha y el objeto no acompaña ese movimiento, adquiero en mi experiencia reflexiva la conciencia de su independencia con respecto a mi voluntad. Según esas experiencias, ha de existir algo exterior, y mis ojos han de servir para verlo. Y también en este caso las intenciones de movimiento surgen del sistema de mis impulsos y son mantenidas constantemente por él. De este modo, dichas intuicios se entretejen en el curso vivo de necesidades y satisfacción.

De un modo aún más directo podríamos imaginar que en el sentido de la vista opera algo de naturaleza impulsiva que busca su satisfacción. También Rokitansky supone un «ansia originaria del sentido hacia su función». Aunque esta generalización del supuesto parece difícilmente demostrable, algunas conocidas experiencias hablan sin embargo en su favor por lo que se refiere al sentido de la vista. Kußmaul vio cómo un sietemesino, dos días después de nacer y ya al anochecer, dirigía una y otra vez su cabeza, apartada de la ventana, aunque se le cambiase de posición, hacia la ventana y la luz. Sin duda alguna buscaba la luz. Destaca este autor cómo se puede observar que en los primeros días los recién nacidos abren y cierran los ojos alternativamente. Explica este juego por el hecho de que la suave luz que penetra en los

6. VOLKMANN, *Neue Beiträge*, cap. 3.

ojos cerrados da ocasión a que se abran; siendo entonces la luz más fuerte, el ojo se cansa y se cierra hasta que la retina se recupera y busca de nuevo un estímulo luminoso moderado. La forma básica del proceso en que se lleva a cabo la objetivación de la percepción visual podría considerarse, según esto, análoga a aquella en que se produce la satisfacción del impulso del hambre. La inquietud del impulso es acallada por el goce y éste adquiere entonces certeza de la objetividad propia de su objeto. El aislamiento prolongado genera una disposición para alucinaciones acústicas; una larga permanencia en la oscuridad, la predisposición a tener visiones. Sin embargo, al seguir más de cerca, con Beneke, Rokitansky, Göring, Riehl, la hipótesis de semejantes impulsos o energías, especialmente en el sentido de la vista, nos damos cuenta de que tal opinión carece de fundamentos más firmes, por atractiva que pudiera resultar a causa de sus relaciones con el aspecto estético de las impresiones visuales.

Lo seguro y claro es, sin embargo, lo siguiente: la voluntad experimenta constantemente que no puede provocar impresiones visuales, sino que éstas aparecen y desaparecen independientemente de ella. Y cuando pretende evitar impresiones, éstas persisten ante ella sin dejarse desplazar. Ambas cosas ocurren, no obstante, como pronto tendremos ocasión de ver, según unas leyes internas que se le enfrentan como algo extraño, firme y rígido. Ello ocurre al mismo tiempo en una conexión por la cual los movimientos oculares más suaves e imperceptibles que fijan el objeto se basan, en último término, en nuestra poderosa vida impulsiva, en virtud de lo cual la vana búsqueda y evitación de impresiones tiene como consecuencia la conciencia de un obstáculo exterior y de la presión del mundo externo.

La creencia en la realidad de otras personas

En esta realidad independiente, las personas o unidades volitivas exteriores a mí se presentan con una realidad especialmente impresionante. En este ámbito más estrecho, el mundo externo ve enérgicamente incrementada su realidad. Vamos a analizar el proceso que aquí tiene lugar.

En principio, esta clase particular de objetos adquiere realidad por el mismo camino que los objetos de cualquier otro tipo. Y la convicción así nacida no se distingue en nada de la que albergamos con respecto a la realidad de esos objetos muertos. Pero a estas impresiones se unen en el sujeto *procesos psíquicos adicionales* que tienen como consecuencia un *fortalecimiento de la convicción de realidad.* Estos procesos se pueden representar como razonamientos por analogía y son por tanto equivalentes en su resultado a tales razonamientos, sea cual fuere en cada caso su índole psicológica. Contemplo una figura humana cuyo rostro está

inundado de lágrimas. Desde el primer momento son ya necesarios procesos de apercepción que se entrecruzan para determinar los aspectos generales que constituyen esta impresión. Pero los procesos que siguen a éstos transcurren tan rápida e imperceptiblemente como ellos; en virtud de tales procesos sé que aquí se está sintiendo un dolor y yo lo comparto. La premisa mayor de este razonamiento por analogía está constituida por la relación, experimentada en múltiples ocasiones, entre la expresión corporal que yo advierto y el proceso anímico del dolor. La premisa menor es la afinidad de la manifestación corporal a la que me enfrento con una serie de impresiones semejantes. Y de este modo surge la conciencia de un estado interno parecido como fundamento de la impresión externa.

Ciertamente, la realidad de una voluntad que determina desde fuera se experimenta del modo más vivo en las relaciones primarias de padre e hijo, hombre y mujer, señor y súbdito, por medio de estos procesos equivalentes a razonamientos por analogía. Los procesos afectivos y volitivos que colorean y refuerzan en estos campos la realidad de otras unidades de vida están integrados por el dominio, la dependencia y la comunidad. En ellos se *vive el Tú* y también el Yo adquiere con ello mayor hondura. Un cambio constante y suave de presión, resistencia y estímulo nos hace sentir que nunca estamos solos. Y la experiencia de la existencia de otra persona se halla incluida en toda relación social, en toda concesión de prevalencia a otra persona, en toda acción de sacrificio.

Y como la reproducción de la interioridad ajena no es en absoluto separable del sentir con ella, la *simpatía* parece, en principio, vincularse inmediatamente a la impresión de los estados afectivos ajenos. Pero los procesos internos se complican aún más. Así como en mí los procesos tienden a producir una determinada situación afectiva y las palabras «fin» y «fin en sí mismo» expresan únicamente que existe la tendencia a esta situación afectiva en el sujeto, y que en ésta, cuando se produce, se ha alcanzado un punto incondicionado, es decir, un punto que depara una satisfacción última, serena, así también en el curso de los procesos percibidos externamente pero revividos y completados interiormente y en su encadenamiento en otra unidad de vida aprehendemos esta unidad como un *fin en sí mismo*, al igual que lo somos nosotros. En ello radica, pues, la más enérgica condensación de la realidad de esa unidad de vida, porque yo soy para mí mismo el *ens realissimum*, digan lo que quieran los metafísicos de un ente semejante más allá de las estrellas. Al mismo tiempo, con el número y el peso de estos procesos afectivos compartidos, revividos, con el flujo sin trabas de la reproducción de los procesos ajenos, que no tropieza con resistencias, con lo extraño, con lo inaprehensible, crece también el sentimiento de afinidad, de *homogeneidad*, que acompaña, de acuerdo con las propiedades

de la voluntad, a la participación, a la simpatía y a la vida compartida. A las experiencias de los límites naturales de la voluntad, que coinciden con el Otro, se añaden, pues, las experiencias morales, más elevadas que las primeras, según las cuales esa voluntad reconoce, es más, se siente internamente comprometida y por tanto obligada a reconocer fines en sí mismos que son iguales a ella en realidad y derechos.

Fue Fichte el primero en formular esta *prueba moral* de la existencia de un mundo externo. Con ello no hizo sino aceptar la aplicación del método kantiano consistente en fundar sobre los hechos de la conciencia moral una creencia a la que el conocimiento aislado no podía proporcionar un fundamento suficiente. Si bien Kant había mantenido los objetos exteriores que nos afectan como supuestos intocables del conocimiento, los filósofos trascendentales más agudos de su escuela, incluido Fichte, renunciaron a dichos objetos, que en la filosofía kantiana eran ya indemostrables y transcendentes. Después de describir, en efecto, el tránsito desde las sensaciones como meras afecciones de mi yo a los objetos externos mediante inferencias inconscientes, Fichte pasa a demostrar eficaz y agudamente que la realidad de los objetos externos no se nos revela bajo este supuesto de un complemento de los estados sensitivos internos que acontece en el mero pensamiento. Y trata así de mostrar que un mundo que trascienda a la conciencia sólo se constituye para la voluntad y la ley de la conciencia encerrada en ella. Pero lo primero que la voluntad reconoce es la existencia de otras voluntades que la *conciencia* le enseña *a respetar como fines en sí mismos*. «Consideraré siempre estos seres como seres que subsisten por sí mismos e independientemente de mí, como seres que conciben y realizan fines. El mandato: limita aquí tu libertad, honra aquí fines ajenos, es lo que se traduce en el pensamiento según el cual hay aquí, con certeza y verdad, un ser igual a mí y que subsiste por sí mismo.» [7]

Esta prueba de Fichte no se sostiene ante la posibilidad, que acabamos de señalar, de que la obligación de honrar al otro como un fin en sí mismo no venga dada *a priori*, sino mediante experiencias y razonamientos. Sin embargo, aun en ese caso sigue subsistiendo un núcleo. Del sentimiento compartido con otros surge a la vez la convicción de su *existencia valiosa y nuclear*, el respeto por su *independencia* y, ello no obstante, una conciencia de afinidad y *solidaridad* con ellos. Mi distinción frente a otros hombres encierra, pues, esta relación peculiar de mi voluntad con una voluntad separada e independiente de la mía, pero a la vez homogénea y afín a ella. La naturaleza del mundo externo, de la separación de algo distinto de mí mismo, que tiene lugar en la conciencia, adquiere con ello un nuevo rasgo, con el cual concuerdan también otros: la necesidad de ver los propios sentimientos compartidos

7. FICHTE, *Destino del hombre. Obras completas, cit.*, pp. 259 y ss.

por personas ajenas, el propio saber confirmado en su validez universal y el valor propio reconocido en el respeto.

Tampoco puedo aceptar, con Riehl, que la prueba de la realidad del mundo externo pueda basarse en la existencia de sentimientos sociales y altruistas como un fundamento independiente [8] («demostración social de la realidad del mundo externo»), ya que lo inmediatamente dado, incluso cuando surge la imagen de una persona que se halla fuera de nosotros, es sólo la resistencia, la presión, el cambio de los agregados sensitivos, y sólo a base de la subordinación de estas impresiones a imágenes afines y de su enlace con estados íntimos se hace posible la vida compartida y la compasión. En principio, sólo en la experiencia de la resistencia se nos da otro hombre como tal. Sin una experiencia semejante, ese otro cuerpo no existiría para nosotros en absoluto: constituye, por tanto, el supuesto de cualquier otra experiencia. Pero cuando la reproducción y la revivencia tropieza con una estructura interna que tiene como centro el punto incondicionado, asentado en sí mismo, del sentimiento satisfecho, cuando el tantear, por decirlo así, encuentra en el otro un enlace íntimo entre percepción, excitación impulsiva, sentimiento, volición, satisfacción, una nueva tendencia hacia la estructura de una existencia cerrada, experimenta la autonomía de esa unidad volitiva. Y sólo ahora comprende realmente el propio yo y su vida propia, su configuración en un todo cerrado en sí mismo por medio de su estructura. En estos procesos, y en medio de la conciencia del otro, del extraño, crece al mismo tiempo la conciencia de la afinidad y la homogeneidad, pero a ésta se vincula la simpatía de los estados internos, la compasión y la alegría compartida, la participación. De este modo, el sentimiento de soledad, de extrañeza, que nos llega desde la naturaleza, pero que también es generado por procesos anímicos externos a nosotros, hostiles e ininteligibles, nunca puede invadirnos más que breves momentos. Nuestro horizonte social lo constituyen realidades nucleares cerradas, afines a la nuestra, unidas a ella por la participación y la solidaridad, aunque cada una de ellas es, al mismo tiempo, una sede de voluntad propia que nos limita. El que tengamos que reconocer otras voluntades como limitaciones de la nuestra y respetarlas como fines autónomos representa ya, sea cual fuere el origen de estos sentimientos morales, una poderosa facticidad por lo que respecta a la realidad del mundo externo.

Tampoco la realidad de los personajes históricos descansa para nosotros exclusivamente en inferencias hermenéuticas y críticas que se remonten, al hilo de la causalidad, por ejemplo, desde la narración histórica de Ranke, Häußer y otros muchos acerca de Lutero hasta las ediciones de sus obras, cartas y charlas de sobremesa y las descripciones de los que le vieron, y retrocedan desde

8. RIEHL, II, 2, p. 172.

aquí aún más hasta el propio Lutero que unían unas letras a otras o cuyo rostro fue captado por un contemporáneo. En nuestra época literaria este procedimiento de inferencia ocupa el primer plano. Pero para comprender qué es la historia, es importante tener bien presente al mismo tiempo el constante complemento que para tales inferencias representan procesos más vivos. La realidad de Lutero, de Federico el Grande o de Goethe cobra una energía potenciada y un núcleo más firme gracias a su acción constante sobre nuestro propio yo, es decir, a la determinación de nuestro yo por las voluntades aún hoy eficaces de estas personalidades poderosas, que atraen círculos cada vez más amplios en la historia. Son para nosotros realidades porque su gran personalidad actúa con su potente voluntad sobre nosotros.

Así, pues, lo externo se nos da, ante todo, en las otras personas. Según nuestra experiencia interna, la obstrucción o el favorecimiento es en general expresión de fuerza. Y como nosotros experimentamos nuestro yo como un todo activo, la unidad volitiva de las demás personas se destaca para nosotros, comprensiblemente, a partir sobre todo del juego de manifestaciones de fuerza. El nacimiento y la muerte nos enseñan a delimtiar lo real en el tiempo, y el dominio, la dependencia, la comunidad nos enseña a concebirlo en los límites de la coexistencia.

La realidad de los objetos externos

Al mismo tiempo, nuestra creencia en el mundo externo recibe un considerable refuerzo y un matiz peculiar a través de las propiedades de los objetos externos. La base fáctica de los procesos intelectuales que tienen lugar aquí son las experiencias vivas de la voluntad que ya hemos expuesto. Pero esta creencia cobra luego mayor fuerza y determinación a través únicamente de los complicados procesos intelectuales que conectan entre sí en relaciones causales al yo, el órgano del sentido, las causas exteriores y las personas que perciben.

En su ensayo sobre las razones de nuestra creencia en la realidad del mundo externo,[9] Zeller ha expuesto magistralmente estos procesos intelectuales. Comparte con Helmholtz la opinión fundamental de que la realidad del mundo externo se nos revela en procesos intelectuales que completan la coexistencia y sucesión de sensaciones según la ley de causalidad.[10] Pero esta opinión fundamental puede separarse fácilmente de la demostración relativa a cómo esta creencia cobra energía, conexión con todo nuestro pensamiento y acción, e incluso una confirmación independiente de toda experiencia inmediata a partir de las propiedades de los

9. *Vortr. u. Abhandl.*, III, pp. 225-285.
10. *Abh.*, pp. 252 y ss.

objetos externos y su cohesión, así como del entrelazamiento de las personas en ellos. Pues si la creencia en el mundo externo no nos viniese dada en las experiencias de la voluntad, seguiría siendo para el razonamiento humano una hipótesis tan extremadamente probable que cualquier otra posibilidad de explicar la cohesión de nuestras sensaciones no podría tener más que un valor insignificante.

El pensamiento establece en primer lugar una conexión causal entre los cambios en el órgano del sentido, el objeto exterior independiente, los impulsos motores y los movimientos voluntarios del propio cuerpo. Esa conexión causal tiene como supuesto absolutamente general la realidad del mundo externo. En ese nexo causal se tejen todas las inducciones de la vida diaria y de la ciencia. Todas nuestras acciones pueden compararse a experimentos que pertenecen a ese marco inductivo. Así, pues, la vida entera, e incluso la vida de todas las generaciones enlazadas entre sí, representan en último término un sistema de inducciones que se hallan bajo el supuesto de la existencia de objetos externos y generan así un conocimiento coherente de la conexión causal de todos los fenómenos. Y como dicho supuesto no se puede reemplazar por ningún otro, se lleva a cabo en este campo una prueba constantemente renovada de la realidad del mundo externo, cuya fuerza crece a la par que la del encadenamiento de sus miembros.

En primer lugar, voy a destacar de un modo especial el papel que desempeñan, incluso en el marco de este proceso intelectual, las experiencias de la voluntad, de la atención, del impulso de movimiento. El hecho de que no concibamos los agregados sensitivos como alucinaciones o sueños, sino que los refiramos a objetos externos, se halla condicionado, ante todo, por su carácter ineliminable, por la resistencia que la voluntad experimenta. La posibilidad de repetir la impresión, en comparación con la inconstancia de las imágenes oníricas, apunta a una causa objetiva. Si consideramos los agregados de sensaciones como una primera clase de sueños, tendríamos entonces misteriosamente, junto a la irregularidad del sueño auténtico, una sucesión consistente, causalmente articulada, de imágenes oníricas. En ella tendríamos ya que poseer realmente, como conjunto de representaciones, aquello que nos sale al encuentro desde fuera de modo absolutamente inesperado, e incluso, al principio, incomprensible, como la invención del teléfono o los signos del idioma chino, rememorándolo ahora o incluso habiéndolo producido plenamente sólo en este momento. Igualmente, todo aquello que se cruza en el camino de nuestros propósitos o de nuestras expectativas, que son tensiones de la voluntad, habría sido también en realidad producido por nosotros. Quien, trabajando de noche, viese penosamente interrumpida la tensión de sus pensamientos por el tumulto de un incendio o por la extinción de su lámpara, sería a la vez el que se halla en dicha tensión y el que la quiebra violentamente. Al pensar en esto empe-

zamos a sentir vértigo, lo que se debe precisamente al hecho de que hemos de pensar a la vez, en una misma cabeza y en un mismo momento, dos intenciones volitivas reñidas entre sí. Esto es para nosotros tan imposible como pensar juntas la posición y la supresión de una misma cosa. Por eso la realidad del mundo externo hace presa en nosotros con más fuerza cuando nuestros impulsos de movimiento, bien calibrados, no provocan cambios exteriores, sino que se presenta algo completamente distinto de lo querido. La explosión convence al espantado químico de la naturaleza independiente del objeto mejor que ninguna otra cosa. Al mismo tiempo reconocemos que las fuerzas que actúan sobre nosotros son finitas y variables, al influir en ellas con nuestra voluntad. Mojamos la pluma, hacemos trazos sobre el papel y, a menos que el objeto nos gaste una mala jugada, sigue a ello la imagen esperada.

La *objetividad del mundo externo toma cuerpo* para nuestra conciencia en la medida y desde el momento en que las impresiones pueden situarse en una conexión que les es propia. En primer lugar, y de modo análogo a la constatación de otras personas, se destacan del caos sensorial *objetos* cuando los efectos que sobre nosotros ejerce regularmente un agregado sensitivo son atribuidos a una fuerza de índole cuasivolitiva que reside en dicho agregado y que se manifiesta en sus propiedades. Nos enfrentamos entonces con uniformidades en los efectos de los objetos que son absolutamente inesperadas y no guardan relación alguna con nuestros deseos. Cuando lo que frena nuestra voluntad y deja sentir su peso sobre nosotros, así como también lo que nos alegra sin nuestro concurso y de forma inesperada, se presenta según leyes inherentes a la cosa, y no a nosotros mismos, eso que actúa siguiendo sus propias leyes cobra el carácter de una realidad independiente; en la *ley* advertimos un poder por encima de nosotros. La conciencia de una realidad independiente se acrecienta además por la circunstancia siguiente: día tras día nos sorprende el desplazamiento perspectivista de las imágenes que tiene lugar con el cambio de nuestra propia posición, el modo como otras personas captan estas imágenes desde su posición respectiva, según nos lo dan a entender los sonidos que de ellas nos llegan, así como también los correspondientes cambios de cualidades en los objetos, y sólo cuando logramos subordinar todo eso a las uniformidades que conocemos se nos revela un orden de leyes como el poder que domina todas las impresiones particulares y cuyo gobierno se nos enfrenta, pues, como algo independiente y *ajeno* a nosotros. Al mismo tiempo, nuestras inferencias consiguen seguir las huellas de este poder más allá de nuestra vida, e incluso más allá de la humanidad. Antes de que pudieran nacer hombres sobre la tierra, antes de que las imágenes de algo real brillasen en su conciencia, existía ya, según las inferencias retrospectivas que podemos llevar a cabo a partir de lo real, un juego de formas re-

gidas por leyes en este mismo globo terráqueo que hoy nos sustenta. Y así, mediante el poder de nuestros razonamientos, nos elevamos a una construcción del *decurso* en el seno del *acontecer*, que invierte la *marcha del conocimiento*. Sólo en una conciencia en la que se presentan el impulso volitivo y la resistencia se nos da algo real, una materia y, en definitiva, nuestro globo terrestre en un universo de cuerpos celestes. Sin embargo, el ideal de la ciencia consiste en mostrar el surgimiento de la conciencia a partir de las condiciones de este universo derivado mediante razonamientos (añadiendo, acaso, su fundamento en Dios).
[...]

El resultado

Kant consideró como un escándalo de la filosofía y en general de la razón humana la inexistencia de una *demostración* suficiente frente a aquellos que habían tenido la ocurrencia de poner en duda la realidad del mundo externo. Si partimos del mundo como representación, si consideramos la relación de los enlaces sensibles con el impulso y el sentimiento únicamente como rasgos característicos de dichos enlaces que posibilitan la inferencia desde ellos a sus causas, más allá de la conciencia, surge entonces para la filosofía la tarea de una *demostración* que, sirviéndose de razonamientos, alcance el *más allá de la conciencia* por medio del concepto de *causa*. Es preciso avanzar entonces desde los fenómenos que se dan en la sensación y el pensamiento hacia los límites conceptuales del fenómeno, hacia lo que transciende la conciencia, ya que sólo por medio de ello podemos hacer concebibles los hechos que se presentan en la sensación y en el pensamiento. De este modo, la explicación recurre a la hipótesis de la existencia de algo transcendente a la conciencia, determinando además sus propiedades hipotéticamente. La esperanza de derivar de modo vinculante y universalmente válido la existencia de algo transcendente a partir de los hechos de la conciencia ha surgido en el seno de un pensamiento no plenamente crítico, que admite la existencia independiente más allá de la conciencia como un concepto claro en sí mismo, e intenta mostrar su validez efectiva. Ello es consecuencia de un método que fijaba las cuestiones epistemológicas fundamentales y su solución en un marco constituido por el menor número posible de conceptos abstractos, como si con ello aumentase su seguridad. Descartes, seducido por la matemática, buscó en la conciencia henchida de realidad y de conceptos científicos sobre ella elementos y relaciones intelectualmente necesarias; por medio de ellas pretendía llegar del *cogito sum* al mundo externo y, finalmente, al conocimiento metafísico. Esas relaciones eran, naturalmente, tanto más diáfanas cuanto mayor era su carácter meramente intelectual. De este modo se llegó a intelectualizar los conceptos de causa y de substancia, cre-

yendo así poseer un criterio de validez objetiva en su claridad y distinción, con las que se contaba en el pensamiento. Partiendo de esos conceptos, los metafísicos corrigieron las experiencias de las que habían surgido (acerca de las dificultades que con ello se plantearon véase Zeller, *ob. cit.*, pp. 230 y ss.). Y si más tarde se partió, en la consideración epistemológica, de una visión más adecuada del origen de los conceptos de causa y substancia, el objetivo del método siguió siendo, sin embargo, la demostración de una existencia independiente, más allá de la conciencia, por medio del concepto de causa. La existencia independiente como característica de los objetos no se redujo a los hechos que se dan en la conciencia. De tal suerte, a una característica fundada en último término en las experiencias de la voluntad se unió, sin reflexión crítica sobre su origen, la de la transcendencia con respecto a la conciencia. Unos trataron de probar irrefutablemente la realidad de lo transcendente e independiente con respecto a la conciencia, mientras que otros mostraron con argumentos superiores la imposibilidad de una prueba universalmente válida. ¿Cómo se lograría alcanzar un puente, por medio del concepto de causa, desde el suelo firme del yo hasta más allá de la conciencia? Allí no hay ningún suelo firme. Y así, en último término, junto al *realismo crítico* de la escuela *intelectualista* y su hermano gemelo, el *fenomenismo*, se elevó siempre la doctrina *intuicionista*, que apelaba a la inmediatez de la conciencia de la realidad externa. Trataré de mostrar, en primer lugar, que estos dos puntos de vista resultan insostenibles en vista del análisis precedente.

2

Hemos visto ya que el supuesto de los escoceses, de Jacobi y de algunos investigadores franceses de nuestro siglo acerca de una *certeza inmediata* de la realidad del mundo externo es erróneo. Pudimos incluso descubrir el origen de esta ilusión, a saber, que la experiencia de la resistencia surge desde luego en un proceso compuesto, pero se presenta posteriormente en nuestra conciencia como algo simple. Se requieren siempre procesos intelectuales mediadores para que se produzca la experiencia intelectiva de la realidad. La afirmación de la inmediatez de dicha experiencia se origina tan sólo en la ausencia de un análisis psicológico profundo. El análisis de las percepciones visuales y auditivas en los trabajos de Helmholtz ha refutado definitivamente dicha afirmación, quedando también demostrada finalmente, gracias a él, la llamada teoría de la intelectualidad de la percepción sensible. Por nuestra parte, tratamos de completar esta acreditada doctrina mediante un argumento adicional referido al aspecto del objeto que surge de la vida impulsiva. Al mismo tiempo, ofrecimos un método para concluir de los cambios en la conciencia de

la realidad a los distintos factores de los que resulta como producto. Así, pues, podemos considerar como un resultado seguro que el saber de algo transcendente a la conciencia e independiente de ella *no se da de modo inmediato.*

Pero este saber no se puede obtener tampoco *mediante razonamientos* concluyentes. Una demostración semejante se basa en el supuesto de que las leyes del pensamiento se aplican también a lo que por su contenido se halla por completo más allá de la conciencia. Éste es el viejo principio de los grandes metafísicos griegos, así como de los físicos filósofos del siglo XVII. Se sirve de los conceptos de existencia, realidad, causa, substancia, a pesar de las conocidas dificultades que han suscitado tanto los positivistas, desde Hume, como los filósofos transcendentales a partir de Kant. Y, sin embargo, si partimos de la exigencia no sólo de describir las impresiones en el seno de la conciencia mediante uniformidades, sino también de explicarlas, nos vemos forzados, a partir de los supuestos intelectualistas indicados, a la hipótesis de los objetos externos, la cual cobra un fundamento tanto más fuerte cuanto más se acentúan las propiedades de ineliminabilidad y legalidad que caracterizan las impresiones, como lo hacen Helmholtz y Zeller.

La realidad del mundo externo, en efecto, es el supuesto más general que subyace a todas nuestras inducciones, tanto en la vida cotidiana como en la ciencia. Y toda inducción con éxito, todo descubrimiento de una legalidad, toda acción premeditada que logra su objetivo, se convierten, al depender de este supuesto, en una nueva confirmación del mismo. Es cierto que dicho supuesto puede ser sustituido por otro, el cual, a su vez, nunca puede descartarse por completo. Pero este otro resulta sumamente artificioso y extremadamente improbable. Las imágenes de los objetos, o bien están condicionadas por algo transcendente a la conciencia, que actúa según leyes y a partir de lo cual puede explicarse su presencia, modificación y desaparición, o bien tienen su fundamento en la conciencia que las representa. En este último caso, esta conciencia se halla constituida de tal forma que produce la apariencia permanente de objetos que se presentan desde fuera y se distinguen del yo. La presencia, el cambio y la desaparición de los objetos son derivables, según leyes, de la condición general de la apariencia de realidad de dichos objetos. ¡Pero cuántas cosas encierra este segundo supuesto! Todo desplazamiento perspectivista se halla en una relación firme, según leyes ópticas, con el cambio de posición del observador. En este contexto se insertan, por decirlo así, otras personas dotadas de sentidos; poseen imágenes visuales, emiten sonidos, y además estas impresiones sensibles transcurren en conjunto como si estas personas existieran y observasen tanto los objetos como a las demás personas. Finalmente, en la vida de cada una de esas personas se intercalan estados que se desvían de la vida de vigilia, sueños,

juegos libres de la fantasía; son de tal índole que a su vez pueden derivarse según las mismas leyes generales, a tenor de las propiedades de la psique, bajo la condición de la existencia de estímulos sensoriales objetivos. Un mecanismo tan complicado de disposiciones que convergen todas, por decirlo así, en la apariencia de la existencia de objetos reales presupone, evidentemente, algo que actúa teleológicamente pero que no cae bajo nuestra conciencia. Ya lo denominemos yo, Dios o demonio, es la representación más aventurada que podemos concebir: un monstruo hipotético sin par, una ordenación teleológica totalmente inadecuada al fin que persigue, carente incluso de sentido. Cuando yo, esta persona singular, comencé a experimentar y a recordar, ese ser tenía que haber adecuado ya mi más temprana experiencia a la conexión de todas las experiencias futuras. Un gasto inmenso de inteligencia ha de llevarse a cabo constantemente para el fin más fútil, una mera apariencia. Todos los sentimientos morales que aparecen en este contexto, todo el derroche de trabajo de la voluntad heroica, no pueden estar condicionados más que por esa apariencia y han de referirse a meras apariencias. Así, este mundo de la apariencia se convierte en un mundo del engaño; el ser más sabio y más ocioso ha producido todo esto, pero al mismo tiempo es mi yo, en donde se contienen mis sentimientos morales. Vemos, pues, lo inverosímil de semejante suposición. Basta elaborarla para rechazarla.

Sin embargo, nadie puede refutarla de modo universalmente válido, ya que en esta construcción de hipótesis que transcienden la conciencia le quedan al pensamiento escondrijos donde poder sustraerse a las consecuencias de sus supuestos en la oscuridad de lo transcendente. Es más: en esa demostración se contiene un defecto que puede encontrarse una y otra vez en cualquiera de los argumentos desarrollados por la escuela intelectualista. Sería enojoso poner en duda el derecho a extender las operaciones del pensamiento más allá de la conciencia y a reconocer la validez de sus leyes también en ese campo. Toda argumentación se halla, evidentemente, bajo las propiedades más generales del proceso intelectual, propiedades que nosotros destacamos, por abstracción, como formas y leyes del pensamiento. Así como no vemos sin el sentido de la vista, el cual es, por tanto, la condición bajo la que se hallan todas las imágenes, no se puede tampoco expresar ni fundamentar sin el pensamiento ningún hecho de la conciencia, ni hallar complemento alguno del mismo en términos de lo no dado. Resulta, sin embargo, más arriesgado fundar la relación de las sensaciones con los objetos sobre una inferencia de los efectos a las causas. No sabemos si este concepto, aplicado externamente a lo que transciende toda conciencia, capta realmente algo de ello. Pero el defecto más patente consiste en lo siguiente: toda demostración de que las causas de nuestras sensaciones están situadas fuera de nuestro yo no puede llevarse a cabo, dada la

completa oscuridad de eso que está fuera y de sus condiciones, más que de modo indirecto, es decir, excluyendo la posibilidad de que los enlaces sensibles se funden en el yo. Pero para ello es indispensable el supuesto de que las leyes abstraídas de la vida psíquica consciente pueden emplearse *como patrón* en este campo metafísico sin límites. Pero, ¿por qué mi existencia consciente no habría de llevar aparejadas condiciones de vida en cuyo seno rigen otras formas del acontecer? ¿Por qué no podrían haberse desarrollado aquí procesos conscientes, dejando tras de sí ciertos resultados, mientras que el recuerdo de tales procesos ha desaparecido? ¿Por qué...? Pero no vale la pena mostrar en detalle que el modo en que nuestro yo pueda fundarse retrospectivamente en una conexión semejante y la forma en que pueda mantener para nosotros, a partir de esas mismas condiciones, el curso de la vida que nos es conocido, resultan completamente indeterminables y que, sin embargo, toda demostración de la realidad del mundo externo por parte de la escuela intelectualista descansa en semejantes determinaciones.

3

Mediante el análisis psicológico pudimos llegar a una clara visión del modo en que se nos da en la conciencia la realidad de algo independiente de nosotros y de lo que hemos de entender por ello. Todo el sentido de las palabras yo y otro, yo y mundo, distinción del yo frente al mundo externo, se halla en las experiencias de nuestra voluntad y de los sentimientos asociados a ella. Si pudiéramos imaginar a un hombre que fuese únicamente percepción e inteligencia, tal vez este aparato intelectual podría contener todos los instrumentos posibles para proyectar imágenes, pero ello nunca haría posible la distinción de un yo frente a objetos reales. El núcleo de esa distinción lo constituye más bien la relación entre impulso e impedimento de la intención, entre voluntad y resistencia. He intentado mostrar —y precisamente esta prueba concreta era para mí lo importante— que esta misma relación comunica realidad a las impresiones en todos los lugares de su trama, suma realidades mediante la cooperación del pensamiento, condensa la realidad y, por encima de las posiciones singulares de realidad, construye finalmente en el conjunto de lo real poderosas pinzas, por así decir, en la forma de leyes que operan como fuerzas. Vimos además que impulso, movimiento voluntario, presión, resistencia, obstrucción, presencia de lo inesperado, fracaso de lo querido, eliminabilidad de lo adverso y ausencia de lo esperado constituyen por doquier el aspecto interno, digámoslo así, de nuestras percepciones, representaciones y procesos intelectuales. En la medida en que estos elementos internos se suman, actúan los unos sobre los otros, se cruzan, crece el

carácter de realidad que las imágenes tienen para nosotros. La realidad se convierte entonces en un poder que nos abarca por completo, en una red cuya malla no deja pasar nada y a la que nada se sustrae. Impulso, presión, resistencia, constituyen los elementos firmes, por decirlo así, que prestan a todos los objetos externos su solidez. Voluntad, lucha, trabajo, necesidad, satisfacción, son los elementos nucleares, siempre recurrentes que forman el armazón del acontecer espiritual. Aquí está la vida misma. Es constantemente su propia prueba.

Desde este punto de vista es posible ahora resolver de modo más completo y adecuado la cuestión referente al origen de la conciencia de realidad y formular por tanto la explicación de esta conciencia en términos más satisfactorios. «Si las percepciones —así resume Zeller la concepción vigente (*Vorträge*, II, p. 253)— son únicamente procesos en nosotros que suponemos provocados por objetos exteriores a nosotros, no es posible, a fin de cuentas, ver por qué otro camino podríamos haber llegado a suponer tal cosa que no sea el de la inferencia del efecto a la causa. Nos encontramos con estas sensaciones e imágenes perceptivas en nosotros y la naturaleza de nuestro pensamiento nos fuerza a preguntar por su causa.» Yo supongo, por el contrario, que *no construimos* una exterioridad en el *pensamiento* sometiéndonos al concepto de *causa*, sino que en las experiencias de la obstrucción y de la resistencia se nos *da* la presencia de una fuerza que hemos de considerar luego como externa y separada de nosotros. La obstrucción y la resistencia, en efecto, encierra en sí mismas fuerza, al igual que el impulso. Así como en la conciencia del impulso reside la experiencia de ejercer una fuerza, así también en la conciencia de la obstrucción y de la resistencia se halla la experiencia de que una fuerza actúa sobre nosotros. No puedo alejar de mí la opresiva idea de mi enfermedad mediante un esfuerzo de la voluntad, sino que esa idea ejerce sobre mi sentimiento vital una presión constante. En toda experiencia de ese tipo me percato con claridad de que en la presión o en el impedimento está presente una fuerza. Y precisamente a través de esta relación se *distingue* aquello que actúa de aquello sobre lo que ejerce su acción. Esto no excluye, naturalmente, que un mismo nexo abarque lo relativamente separado. Así, Platón separa de modo relativo el intelecto y la sensibilidad como partes del alma y los empiristas separan las sensaciones unas de otras como fuerzas particulares. La separación se refuerza cuando una voluntad constante, de la que parten impulsos para distintos movimientos según cierto plan, tropieza permanentemente con la misma resistencia. Además, formamos, la totalidad teleológica de nuestro yo, y la relación estructural que vivimos en ella se nos convierte en el hilo conductor para reunir las impresiones en el todo de una segunda persona. Para el niño, la madre se destaca del abigarrado juego de las impresiones como realidad plena: es la primera representa-

ción de realidad en general. No voy a seguir desarrollando esta línea, sino que me limitaré a destacar otro punto decisivo en el que mi explicación se distingue de la dominante. Según esta última, nosotros referimos las sensaciones, que como tales son únicamente procesos en el interior del sujeto sensitivo, a cosas exteriores a la conciencia, y la regularidad de esta referencia tiene luego como consecuencia que no sepamos separar imágenes y cosas, sino que creamos ver las cosas mismas (*ob. cit.*, p. 247). Por el contrario, yo supongo que, puesto que un agregado sensitivo, al presentarse, se muestra como independiente del impulso, obstaculiza mi vida impulsiva y no permite que mi necesidad alcance su satisfacción, se halla *presente* para mí en estos efectos una fuerza cuyo aspecto externo vendría a ser el enlace sensitivo mismo. Aquí se nos da la idea de cosa. Por eso todos los cambios de mis imágenes producidos por las condiciones de la percepción no me inducen tampoco a error por lo que respecta al hecho de que la fuerza que constituye la cosa está presente y actúa en estas impresiones. En el enlace de sensaciones reside el objeto. Sólo la consideración científica ulterior desdobla esta relación en el sentido de que la imagen es el efecto de la cooperación de la aportación sensitiva con una causa externa y por tanto la imagen se *refiere* al objeto. Así, pues, el yo y los objetos residen ambos en el seno de la conciencia, ya que la fuerza exterior está presente en los efectos sobre la voluntad y los sentimientos. Además, el objeto posee el mismo carácter nuclear que el yo, pues no es construido por el pensamiento en el vacío, sino que tiene su vida propia y su núcleo autónomo en la vivencia de la voluntad.

4

Y ahora, desde este punto de partida, se puede resolver finalmente el problema de la *justificación* de nuestra *creencia* en una *realidad* externa. La fundamentación filosófica de esta creencia no puede más que *exponer analíticamente* aquello que se da en la experiencia viva, para pasar luego a *ampliar* su *horizonte* mediante los *elementos* descubiertos en ella. Se limita, pues, a expresar lo que es la realidad del mundo externo en el sentido bien entendido de esa experiencia. Y, hasta donde nuestra explicación se ve confirmada, semejante interpretación de la experiencia es totalmente suficiente. No necesitamos saltar con el mero pensamiento, por medio de inferencias, desde los hechos de la conciencia hasta las causas situadas más allá de la conciencia. En toda experiencia de obstrucción o resistencia nos está presente la fuerza que en esa presión opera sobre la voluntad. La relativa separación que con ello se da siempre se consuma en la distinción del yo frente a otra persona. La separación entre un yo y algo exterior no es más que la relación dada en esta experiencia típica. En la medi-

da en que un enlace de sensaciones no posee la estructura de un nexo volitivo, pero representa la causa permanente de un sistema de efectos, lo denominamos objeto. Allí donde podemos acreditar la presencia de los mismos elementos mediante inferencias, ponemos realidad. Y los objetos muestran su realidad autónoma en las uniformidades de sus efectos o en las leyes, independientes de la voluntad.

Esta perspectiva, pues, *supera el fenomenismo* al integrar la conciencia de la realidad del mundo externo en los hechos de la voluntad, los impulsos y los sentimientos, que constituyen la vida misma. Se ha disuelto la oposición entre especulación y vida o acción. En un diálogo entre un vedista y un budista el idealismo se refuta del siguiente modo: «Si alguien afirma que no percibimos objetos, es como si alguien que está comiendo, mientras va sintiendo directamente la saciedad, afirma que yo no como y que tampoco me saciaré». Esto expresa correctamente que la realidad se revela en la voluntad y que todo aquello que se encuentra por completo más allá de esta última no es más que mera palabra. Las experiencias de la voluntad en las que surge el objeto se hallan mediadas por procesos sensitivos e intelectuales; lo he mostrado reiteradamente. Pero en estas mediaciones se hallan, como núcleos firmes, los hechos conscientes. Hay que ponderar en todo su alcance que sólo sensaciones, representaciones y procesos intelectuales conducen del impulso a la obstrucción de lo querido, y es preciso conceder que dichas sensaciones pueden concebirse como imágenes meramente subjetivas, con lo cual no habría, por decirlo así, motivo alguno para que la voluntad se sintiese obstaculizada. La naturaleza de las imágenes y representaciones no excluye una concepción semejante; es más: la alucinación, el sueño y la locura ofrecen analogías para ella. Sin embargo, los ásperos hechos volitivos del impulso y la resistencia prohíben semejante sesgo subjetivo, fenomenista. El impulso aún persiste cuando el obstáculo se presenta. No se trata de estados que se suceden unos a otros, sino que el impulso continúa existiendo y, al mismo tiempo, se ve obstaculizado. Pensemos el impulso como resultado de la decisión voluntaria en uno mismo y la obstrucción asimismo como resultado de una decisión semejante en otra persona. Así como en el pensamiento no se pueden poner al mismo tiempo *a* y no *a*, tampoco pueden atribuirse a la misma voluntad esa intención volitiva y la reacción contra ella así determinada.

Que al yo se opone un tú o un ello no significa otra cosa sino que mi voluntad experimenta algo que es independiente de ella. Se dan ahora dos instancias independientes, dos unidades volitivas, y ésa es la experiencia que subyace en general a expresiones como unidad, diversidad y pluralidad de voluntades u objetos. La voluntad y su obstrucción se presentan en el seno de la misma conciencia. Como ambas se hallan revestidas, por decirlo

así, de agregados sensitivos y procesos intelectuales, la voluntad se convierte en la persona con apariencia corporal y la resistencia en objeto. Así resulta que ambos son hechos conscientes, y podemos decir que la conciencia los abarca a ambos.

Tropezamos aquí con un extraño problema. Los conceptos de efecto y causa han nacido de las experiencias de la voluntad ya mencionadas mediante un proceso de generalización y abstracción. Suponemos ahora que la causa penetra, por así decir, en aquello que actúa y, de este modo, se halla presente en ello; pero para nosotros esto no excluye que se encuentre más allá y separada de ello. Ésta es la expresión abstracta del estado de cosas según el cual en el seno de la conciencia se presenta una resistencia, un impedimento de la intención que se extiende, por así decir, más allá de la voluntad.

Al interpretar los movimientos de los cuerpos por medio de estas experiencias de impulso y resistencia nace el concepto de una *pluralidad de fuerzas físicas*. Esta interpretación se ve favorecida por el hecho de que el impulso se presenta ya en nuestra propia experiencia como impulso de movimiento y asimismo el impedimento de la intención como contacto, resistencia y presión. Es instructivo ver cómo en la mecánica y en la filosofía mecanicista del siglo XVII el concepto de momento en Galileo, de *impetus* y *conatus* en Hobbes, así como en ambos la conexión de estos conceptos hasta llegar a la sensación, asimismo la correlación de procesos de movimiento y estados internos en Spinoza y la aparición de la pluralidad de fuerzas en el sistema de los movimientos en Leibniz, no hacen sino seguir hilando las hebras que se dan de modo uniforme en las experiencias de la voluntad y en su revestimiento de agregados sensitivos que tienen lugar en los hombres carentes de instrucción. Construimos igualmente todos los procesos históricos partiendo de una *pluralidad de unidades de voluntad*. Todas las acciones corporales externas de estos seres psicofísicos son para nosotros expresión de procesos volitivos que en ellos tienen lugar. Unidad volitiva, lucha, afinidad y solidaridad de voluntades, dominio, dependencia, asociación: todos son hechos volitivos. Sobre ellos descansa la historia. Y ciertamente emerge aquí, tras las personas individuales, un trasfondo como de niebla. Los objetos y sus elementos singulares se enlazan en unidad por medio de leyes, mientras que las personas aparecen en las relaciones de afinidad y solidaridad, en la necesidad de validez universal que muestra su pensamiento, en los hechos del sentimiento de dignidad y, en general, de confirmación de los propios sentimientos por otras personas, no como átomos, sino unidos en una forma inaprehensible para nosotros.

Todas las especulaciones relativas a cómo un yo puede estar separado, cómo dos cosas separadas pueden influir entre sí, cómo pueden hallarse bajo la misma ley y hasta cómo un yo puede habitar en un cuerpo, surgen de la falta de autognosis crítica; el

pensamiento pretende remontarse más allá de los hechos que se expresan en sus conceptos. Dichas especulaciones se ven fomentadas al mismo tiempo por las falsas separaciones que resultan de los supuestos de la tendencia intelectualista abstracta. Experimentamos en cada momento de nuestra vida que la autonomía del yo volitivo se presenta precisamente a la par que la obstrucción de su volición y la condicionalidad y dependencia implicadas en todo ello. Vivimos el hecho de que la vida propia de la voluntad, su lucha y la conciencia de afinidad y solidaridad entre voluntades se dan y existen conjuntamente. Si extraemos de aquí conceptos abstractos y los ponemos en relación, no por ello arrancamos a la experiencia nada que la sobrepase.

IV. Lógica

1. *VIDA Y CONOCIMIENTO. PROYECTO DE LÓGICA GNOSEOLÓGICA Y TEORIA DE LAS CATEGORÍAS (Aprox. 1892/1893)* *

Capítulo primero: Vida y conocimiento

1

La interpretación atomista de la vida es una hipótesis expuesta a graves objeciones. Como punto de partida de la teoría del conocimiento es, por tanto, inservible.

Convendría que comenzáramos haciéndonos cargo de la realidad dada.

Normalmente, ésta se busca, en primer término, en los elementos del mundo externo. Y éstos se conciben usualmente según el esquema que surge de la descomposición de la percepción en sensaciones. Esta descomposición se lleva a cabo en los dos sentidos superiores, la vista y el oído. A tenor de la estructura psicofísica de estos dos órganos de los sentidos superiores, suponemos un juego constante de sensaciones discretas, que corresponde a la excitación, por separado, de las terminaciones nerviosas de la retina y el conducto auditivo. Grupos, masas de tales sensaciones, en toda su diversidad y variabilidad constante, cubren por todas partes, por decirlo así, la superficie de nuestro cuerpo. Una especie de torbellino de sensaciones atomizadas nos rodea constantemente. A estos átomos de la percepción corresponden elementos de la vida anímica. Partiendo de aquéllos se construye el mundo externo y a partir de éstos el mundo interno. Según el parecer de la mayoría y de los más consecuentes entre los partidarios de esta atomística psíquica, estos elementos de la vida anímica están constituidos por una pluralidad de sentimientos de placer y dolor. Todos estos elementos coexisten y se suceden unos a otros. Hay uniformidades en esta coexistencia y sucesión. Un grupo determinado irrumpe regularmente y cambia su posición como un todo. Un estado de cosas sigue regularmente a otro. Ésta es la base para que el pensamiento introduzca en estas diversidades una conexión nítidamente articulada. O bien esta conexión se for-

* *Ges. Schr.*, XIX, pp. 341-356, 359-386.

ma en los distintos grados del desarrollo psíquico a partir de las relaciones de asociación, que surgen sobre la base de estos nexos temporales.

Toda esta concepción dominante es una quimera psicológica. Ciertamente, ojo y oído poseen terminaciones nerviosas separadas y coordinadas con estímulos particulares, y por tanto los estímulos externos no pueden sino transmitirse al cerebro como una pluralidad discreta. Pero si se transmiten a su órgano terminal en el cerebro como tal pluralidad discreta, ¿quién puede decir si no se introducirán ya aquí enlaces con las partes del cerebro en las que se localizan los residuos, aún antes de que esa pluralidad se haga consciente? Quisiera afirmar que cualquier tipo de hipótesis psicofísica es compatible con este hecho fundamental. Sin embargo, del hecho de las terminaciones nerviosas separadas no se sigue en absoluto que los actos psíquicos de las sensaciones se den también separados.

La base de las percepciones auditivas y visuales la constituyen las operaciones particulares de esos órganos terminales. Pero nada habla decisivamente en favor de que a esas operaciones particulares correspondan ya valores psíquicos. Ni estas sensaciones aisladas se presentan en nuestra percepción ni conozco ningún argumento riguroso e irrefragable que las acredite. ¡En ningún punto de la experiencia se dan, pues, estos átomos psíquicos! ¡Y ningún razonamiento lleva hasta ellos! La atomística psíquica en su totalidad es un castillo en el aire de naturaleza puramente hipotética.

Así, pues, la utilización de esta quimérica hipótesis atomista no puede procurarnos un fundamento seguro. No podemos determinar, a partir de estas hipótesis, qué es lo que se nos da.

2

La teoría del conocimiento no puede fundarse sobre el estudio unilateral y exclusivo de las funciones intelectuales.

Así, pues, pretendemos determinar lo empíricamente dado. Queremos establecer, siguiendo un método descriptivo, todo aquello que puede establecerse sobre la génesis y el valor cognitivo, por ella condicionado, de nuestro conocimiento, y nuestro afán es delimitar lo dado.

Aquí damos con un segundo error, presente hasta hoy en la teoría del conocimiento. En la base del conocimiento se colocan procesos intelectuales. En consecuencia, se acude a la psicología para determinar los procesos que tienen lugar entre las representaciones, y se los considera como el fundamento suficiente de los juicios y los procesos intelectuales. Un paralogismo de este tipo es algo natural; más aún, en un primer momento era poco menos

que inevitable. Se ha llegado a admitir incluso como fundamento de la lógica procesos de asociación o de apercepción.

En oposición a ellos, he destacado ya con anterioridad como el punto decisivo para la elaboración de una teoría del conocimiento real, natural, adecuada a los hechos y por tanto apropiada a la naturaleza práctica del hombre, la necesidad de partir del hombre entero, total, en toda su vitalidad y plenitud. Una perspectiva como ésta, descriptiva y omniabarcadora, quiero calificarla de psicológico-empírica.

La función del pensamiento, en efecto, sólo puede aprehenderse de modo natural en su conexión con el sistema o la estructura de todas las funciones de la vida. Tampoco comprendería yo la función de la retina si la considerase únicamente en su relación con el medio refractante del ojo o tal vez con los músculos que hacen girar el globo ocular. Para determinar correctamente su función he de combinar más bien todas las relaciones en que se encuentra este aparato terminal nervioso desde el punto de vista psicológico.

La lógica ha sido construida, con mayor exclusividad, si cabe, que la teoría del conocimiento, a partir de los procesos intelectuales. La lógica necesita de un criterio último de validez, más allá del cual no se pueda ya retroceder. Este criterio último es, ante todo, en el aspecto lógico-formal, la evidencia de las formas y la validez de las leyes. Si queremos ahora interpretar lógicamente esta evidencia, tenemos ante nosotros varias posibilidades. Podemos partir de la necesidad, y por tanto del principio de razón suficiente, de la relación de identidad, de las relaciones de extensión. Pero al elegir uno de estos puntos de partida, la valoración del mismo depende de la medida en que permita una interpretación suficiente de los fenómenos lógicos. El punto de partida debe acreditarse por el alcance de sus resultados. De este modo, la lógica, y más allá de ésta la propia filosofía, adquiere un carácter hipotético, problemático. Depende del arbitrio del conocimiento el determinar mediante qué relación entre los puntos de partida, mediante qué engranajes, por decirlo así, quiere él construirse.

3

El pensamiento hace su aparición en el proceso de la vida; así, pues, en lo que se refiere a su fundamentación, hay que remontarse hasta este último. Descripción del mismo. Preferimos esta fórmula a aquella otra según la cual hay que remontarse hasta el nexo psicológico en que se presenta el pensamiento, ya que de ese modo se evita la restricción arbitraria a lo interno y la abstracción que excluye todo lo demás. Por otra parte, la puesta en juego del aspecto biológico externo (fisiológico) no se ve expuesta

a ninguna objeción crítica, ya que lo admitimos únicamente desde el punto de vista fenoménico.

En adelante, pues, vamos a tomar el pensar o el conocer, como función, en toda su amplitud, en su extensión más vasta. Está presente allí donde centellea una impresión de lo real. Pero por mucha amplitud que demos a su concepto seguirá siendo por doquier una manifestación de la vida, vinculada a ésta. La expresión «vida» expresa aquí, ante todo, aquello que es para todos y cada uno lo más conocido, lo más íntimo. Lo que sea la vida se da, pues, en la experiencia. La vivimos íntimamente, y sin embargo es una enigma para nosotros. Sabemos, no obstante, cómo aparece y se representa. Está allí donde hay una estructura que va del estímulo al movimiento. Este paso del estímulo al movimiento está ligado por doquier a la aparición de lo orgánico. En esta estructura que avanza desde el estímulo al movimiento late, por decir así, el misterio de la vida. La unidad vital está siempre en el contexto de esa estructura.

Conocemos dicha estructura desde dentro únicamente en nosotros mismos. Experimentamos en nosotros cómo el juego de estímulos provoca estados y procesos en esta unidad de vida, cuando está altamente desarrollada; tras lo cual, dichos estados y procesos tienen como secuela, a su vez, reacciones hacia el exterior. El lugar que ocupan en esta estructura la impresión, la representación y el pensamiento se determina en la experiencia interna, que abarca ese nexo. En ella encontramos representado el medio del ser vivo a través de esas impresiones; éstas cobran luego interés y sufren la elaboración que nace de él desde el centro mismo de la vida, formado por sentimientos e impulsos, y acto seguido los movimientos se adaptan a ellos. Así, pues, impresión, representación y pensamiento están vinculados al proceso vital; están al servicio de su estructura.

Así, el pensamiento, que, sin embargo, está dispuesto a comprender al fin el universo, se encuentra ligado a la existencia transitoria de la vida orgánica, siendo así extremadamente frágil; aparece sólo en lugares concretos de la vida orgánica, y aún en ésta sólo en intervalos; es una función pasajera. Por doquier se presenta, pues, unido a la vida y al servicio de ella. Y en la conexión de la vida hay que tratar también de comprenderlo. La vida es lo primero; en ella se entretejen impresión, representación y pensamiento.

En cualquier parte en que aparezca la interioridad psíquica, y por tanto en todo el mundo animal y humano, la estructura y articulación de la vida es siempre la misma. Y ciertamente, incluso en las formas inferiores de la vida está ausente por completo esa pluralidad de sensaciones y sentimientos discontinuos sobre la que normalmente se construye la psicología. La célula originaria de la vida interior es por doquier el paso de la impresión, que procede del medio del ser vivo, al movimiento, que armoniza la

relación del ser vivo con su medio. En toda vida interior no hay una relación más primigenia que ésta. Se da sin que la capacidad del ser vivo para sentir impresiones se haya diferenciado todavía en una diversidad de sensaciones. Todos los artificios de la naturaleza destinados a adecuadar nuestra percepción a la realidad externa surgen ante todo sobre la base de esta relación originaria.

La evolución del ser vivo hacia formas superiores es, pues, considerada desde el aspecto interno, una articulación; la vida se articula. Y a esta articulación interna corresponde la articulación externa del cuerpo animal, orgánico, a través de una serie de etapas. Los eslabones intermedios entre la impresión y la realización del movimiento se van multiplicando. Tanto el eslabón inicial como el final adquieren formas compuestas. Todo sucede, sin embargo, sobre el substrato de un esquema idéntico de la vida animal y humana, y precisamente en el seno de este contexto amplio, grandioso, en cuya relación con nuestra vida intelectual interior reside la prueba concluyente, indiscutible, de que el pensamiento aparece en la vida, está vinculado a ella y se halla al servicio de su conexión. La extensión de la perspectiva a la biología es indispensable para lograr la convicción acerca de la estructura de la vida. En otra época me esforcé en reivindicar la fundamentación psicológica frente a la unilateralidad del intelectualismo. Entretanto, esta perspectiva ha ganado cada vez más adeptos. Sin embargo, desde el momento en que reconocí en la estructura de la vida el fundamento de la psicología, tuve que profundizar y ampliar el punto de vista psicológico hasta abarcar también el biológico. La profundización es consecuencia de la ampliación. Al considerar al hombre en el contexto de la vida en general, se destacan los rasgos decisivos para la descripción de la conexión de la vida en su caso concreto. Ciertas objeciones críticas contra este planteamiento pueden suscitarse por el hecho de que acepta el cuerpo y el medio como realidades, en lugar de partir exclusivamente de los solos datos inmediatos de la vida psíquica del hombre. Frente a ello cabe decir que aquí nos ocupamos únicamente de una conexión de vida y de conciencia en tanto que experimentada. Las relaciones entre cuerpo y medio se exponen en tanto que ambas se insertan en la conexión de la vida como hechos de conciencia. Y lejos de suprimir la concepción crítica, esta perspectiva representa más bien la preparación para una concepción a la vez plenamente natural y plenamente crítica, según la cual el yo, lo otro, el cuerpo, el medio, constituyen relaciones de la vida abarcadas todas ellas por la conciencia sin que con ello se tornen mera apariencia, puesto que las relaciones de la vida o de la voluntad son precisamente las verdaderas realidades. Y, por otra parte, la ampliación a todo lo orgánico del hohorizonte vital directamente dado ha de validar sus derechos en el acuerdo de la condición psíquica que hallamos en nosotros mis-

mos con la consideración biológica. La articulación de la conexión psíquica es, en cualquier descripción de la misma, objeto de una aprehensión limpia, franca, natural; en tal medida contiene siempre un elemento subjetivo, que reside en el tipo de acento. Es éste un límite de toda consideración puramente introspectiva. La ampliación misma del horizonte descriptivo produce ya en ella una alteración.

4

Esta fundamentación, que parte de la vida, no puede sin embargo reducirse a un fundamento más profundo y general mediante la referencia de la vida a un contexto cósmico, o natural, o real.

De ello resulta por de pronto una consecuencia muy importante sobre el alcance del conocimiento humano. La proposición a que nos referimos ha sido con frecuencia expresada con otras fórmulas y sobre la base de otros fundamentos. Es susceptible de aclaración desde otras perspectivas. Aquí vamos a aprehenderla en su raíz, por decirlo así.

La expresión «vida» designa lo más íntimo, lo más conocido para cada uno, pero al mismo tiempo lo más oscuro, es más, algo completamente insondable. La pregunta «¿qué es la vida?» constituye un enigma insoluble. Toda reflexión, indagación y pensamiento surgen de este fondo insondable. Todo conocer arraiga en lo que nunca puede conocerse por completo. Es posible describirlo. Es posible destacar sus rasgos característicos particulares. Se puede rastrear el acento y el ritmo, por decirlo así, en esa agitada melodía. Pero es imposible descomponer la vida en sus factores. La vida es inanalizable. No es posible expresar qué es en una fórmula o explicación, pues el pensamiento no puede retroceder más allá de la vida en cuyo seno aparece y en cuya conexión se funda. El pensar está en la vida, y no puede, por lo tanto, ver detrás de ella. La vida permanece insondable para el pensamiento como lo dado en que él mismo hace su aparición y más allá de lo cual no puede, por tanto, retroceder. El pensamiento no puede remontarse más allá de la vida porque es expresión de la misma. Los conceptos primordiales mediante los cuales comprendemos el mundo, son categorías de la vida. Incluso los conceptos de substancia y causalidad se han abstraído a partir de ellos. ¿Cómo podríamos adentrarnos por detrás de la vida mediante conceptos que han sido extraídos de la propia vida y filtrados luego a través de la abstracción? El pensamiento no nos dice más de lo que ya sabemos, porque ya vivimos cuando él funciona rectamente, si bien lo expresa con mayor articulación, con mayor claridad, distinguiendo y relacionando. Y como la vida se mantiene siempre ante nosotros como un enigma, tampoco el universo

podrá dejar de serlo para nosotros. Si pudiésemos analizar la vida se nos revelaría entonces el misterio del mundo.

Será también un error metódico pretender remontarse sobre las características constitutivas de la vida a través de la comparación de sus distintas formas. La biología sugiere este procedimiento. Y sin embargo en él se subvierte por completo la conexión de los hechos que nos es dada. En efecto, la vida se me da directamente sólo como la mía propia. Y sólo a partir de mi propia vida comprendo la vida que me rodea, las formas de la vida animal y humana. Sólo de modo secundario y condicionado acreciento este conocimiento de mi propia vida mediante su comparación con otras formas de vida. Y ésta es también la razón por la que el más moderno naturalismo darwinista, que tiene su centro en el estudio de la vida orgánica, transgrede igualmente los límites de lo cognoscible. Es, sin duda, una ventaja del naturalismo, en contraposición a la naturaleza de toda metafísica, el hecho de que no parta de abstracciones, sino de la realidad más próxima, que se da al hombre desde dentro. Esta característica le concede una gran ventaja. Sin embargo, su pretensión es además mostrar las palancas de la vida orgánica, las ruedas y resortes con que funciona. Y todo observador imparcial ha reconocido siempre que un proceso psíquico, o algo equivalente a él, ha de considerarse como decisivo en esta cuestión. Techner, y después de él también Wundt, por ejemplo, lo han mostrado convincentemente. Ahora bien, este proceso no puede encajar en ese otro esquema de adaptación, goce y aversión, etc.

5

De todo ello se desprende que la conexión presente en la vida no puede reducirse a las relaciones lógicas. La pretensión metafísica de comprender el mundo era pensable únicamente bajo el supuesto de que la razón es el principio primero y creador en el mundo y los conceptos racionales son por sí mismos las formas de la realidad. El intelecto, esa función pasajera, presente en la vida sólo a intervalos, se convirtió a sí mismo en el principio del universo entero, viendo en sus categorías las formas de lo real. Por el contrario, nosotros sabemos que el conocimiento nunca puede extenderse más allá de la vida junto con la cual aparece.

En la estructura de la vida se manifiesta una facticidad individual, una *haecceitas* que el entendimiento no puede mostrar como necesaria. Durante milenios el entendimiento la ha convertido en objeto de reflexión, e innumerables hombres se han devanado los sesos acerca de ella. Y, sin embargo, los rasgos, tan extraños al entendimiento, de ese pequeño fragmento de realidad

situado ante él no pueden ser aclarados por el propio entendimiento.

En consecuencia, no queda sino describir esa vida en sus diversas formas, distinguiendo sus elementos y funciones. Únicamente podemos hacernos presente su articulación. Si su aspecto fisiológico se mostrase realmente como un mecanismo, tal como suponen muchos naturalistas, permanecía entonces en el entramado teológico de las funciones psíquicas algo que no puede explicarse de ese modo.

Capítulo segundo: La conexión de la vida

Vamos a dar un paso más para adentrarnos en la naturaleza del conocimiento. Nuestra exposición sobre la vida y el conocimiento nos impulsa a ello.

1

La pluralidad de sensaciones que aparecen en la conexión de la vida se halla relacionada desde el principio con el sistema de impulsos, el interés, la atención, la unidad de la conciencia, y en consecuencia no puede constar en sí misma de elementos discretos, pues de otro modo no podría aparecer en esa conexión vital.

No es necesario, como vimos, que lo dado, que constituye la base de la actividad de unión, separación, relación, orden, propia del pensamiento, se conciba como una pluralidad discreta de sensaciones. Esta pluralidad aparece en conexión con la estructura y el nexo funcional de la vida. El nexo funcional, en el que impresión y movimiento se unen a través de la vida interna, es lo primero; la articulación de la impresión en una pluralidad aparece, precisamente en el marco de este nexo funcional, sólo en una etapa superior.

Así, pues, lo dado se halla siempre en una combinación que condiciona su aparición en la conexión de la vida. Esto limita ya el supuesto de una pluralidad discreta de sensaciones. Ahora advertimos ya que se trata de una hipótesis poco satisfactoria. Si esta pluralidad sensible aparece en el seno de una conexión, ella misma no puede ser inconexa. De hecho, el interés, determinado por el sistema de impulsos y sentimientos presente en el hombre, así como la atención, ligada a aquél, captan las impresiones desde su punto de vista, articulándolas e interpretándolas. Una impresión que no aparezca en este contexto es una mera abstracción. No sabemos de conciencia alguna de una impresión que exista fuera del interés que regula la distribución de dicha conciencia. Distribución de la conciencia y del interés no son más que dos caras del mismo estado de cosas. Una sensación conscien-

te previa a esta conexión de la vida es, para una psicología imparcial, una fricción ridícula.

2

La distinción de las pluralidades cambiantes de sensaciones como lo Otro frente al yo se funde en el nexo de vida que subyace al conocimiento. Dicho nexo es conexión de vida o estructura del yo, e incluye también las relaciones vitales en que este yo se encuentra inmerso.

Más profundo, sin embargo, es el alcance de la conexión de vida que se halla en todo lo que es dado. Se puede decir que en toda pluralidad de sensaciones el punto de vista de la atención enlazadora es también el punto en que la realidad de esta pluralidad sensible se relaciona con el sistema de impulsos. La realidad del objeto y de su cohesión interna, que parte de un punto de vida situado en él, la articulación de la pluralidad sensible, se hallan recíprocamente conectadas, y la vivacidad fundada en la voluntad es una conexión en la que todo ello existe.

El yo y lo otro, el Yo y el Mundo existen en esta conexión el uno para el otro. No se trata de que existan el uno para el otro y se hallen referidos el uno al otro en una relación puramente intelectual de sujeto-objeto, sino en la conexión de la vida, que viene determinada desde fuera por impresiones y reacciona a su vez ante ellas.

En este punto he de recoger y tratar de desarrollar algunas afirmaciones de un ensayo [1] que presenté hace algún tiempo. El ensayo sobre el mundo externo ha sido impugnado desde diversos frentes con respecto a la exposición sobre la justificación del supuesto del mundo externo. En cambio, su exposición acerca del origen de esta creencia ha sido, en general, acogida con aprobación. Sin embargo, voy a utilizar, aun de esta última parte del ensayo, sólo aquellas afirmaciones que difícilmente hallarán oposición en frente alguno. 1) El Yo no puede ser sin lo Otro, ni lo Otro sin el Yo. Ni siquiera es pensable cada uno de ellos por sí mismo. Son términos correlativos. 2) El Yo sale a luz primariamente por medio de la experiencia de la voluntad activa; lo Otro, por medio de la experiencia de la resistencia. 3) Ambas experiencias se producen sólo con la colaboración del pensamiento mediador. La experiencia de la resistencia presupone de modo especial tales mediaciones. 4) Ciertos estados volitivos, sin embargo, se hallan vinculados entre sí a través de este pensamiento mediador.

1. Se refiere al ensayo «*Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*», en *Ges. Schr.*, v, pp. 90-135; incluido en este volumen.

A estas proposiciones desarrolladas en el mencionado ensayo voy a añadir ahora, por de pronto, otra a la que conduce todo el análisis del origen de la creencia en el mundo externo, y que por tanto se hallaba implícita en aquella exposición, pero cuya comprensión puedo hacer más clara ahora, a partir de lo que acabamos de explicar. *Todas las mediaciones que se producen a través del pensamiento en el proceso de la génesis del mundo externo no ponen en relación estados de ánimo desligados, discretos, sino que iluminan sólo diferencias, semejanzas, gradaciones, cuya conciencia contribuye a que la vida despliegue una conexión.* La conexión de la vida en un cuerpo humano, insondable, anque accesible a la descripción en su articulación, consiste en un nexo de manifestaciones funcionales de la vida cuya conexión no es producida por el pensamiento, aunque éste facilite en general que pueda entrar en acción. Así, pues, en la vida misma se da una conexión de procesos que es independiente del pensamiento y que no requiere de éste salvo para ponerse en acción.

3

La estructura de la vida psíquica en sus relaciones vitales con su entorno se expresa en conceptos y oraciones que poseen una validez aproximada y circulan en forma de sabiduría de la vida, de verdades religiosas o poéticas. La psicología moderna no las ha incorporado todavía, pero con ello se ha limitado arbitrariamente; en su incorporación radica, en cambio, una ventaja de la psicología antigua, así como de la psicología romántica y hegeliana. Asimismo, sólo a partir de dicha estructura pueden comprenderse en su núcleo las diferencias individuales y caracterológicas.

Así, el haz de los impulsos, el interés y la atención hacia las impresiones y la repercusión de todo ello en las acciones se hallan vinculados internamente entre sí, formando originariamente una estructura de la vida psíquica. Estos vínculos contienen la vivacidad y profundidad insondable de la vida psíquica en cada caso particular.

En esto se fundan las diferencias fundamentales en cuanto a la configuración de los individuos. La diversidad del sistema de impulsos tiene como consecuencia la de la atención, a través de la distribución del interés; la distinta excitabilidad de la conciencia, así condicionada, dará en su caso ocasión [a través de] una pluralidad de estímulos, a imágenes sobre imágenes; en otro, a un razonar que emplea unas pocas impresiones decisivas; y en otro, a su vez, suscitará nuevos problemas, sin remitirse más profundamente al horizonte de las experiencias. Esta excitación de la sensibilidad, provocada por la pluralidad de las impresiones, se pierde, en un individuo, en forma de sentimientos infructuosos;

en otro, en cambio, se transforma en seguida en palanca de acciones útiles. Todas estas diferencias no son de carácter intelectual, sino que vienen condicionadas por la conexión de los distintos procesos u operaciones en el seno de la vida. Una vez más es necesario prevenir ante todo contra la pretensión de explicar esa conexión. Podemos constatar bajo qué circunstancias una pluralidad de estímulos suscita interés, cuándo surgen de ella procesos intelectuales, cómo ciertas sensaciones actuales influyen sobre las que siguen, o las imágenes recordadas sobre las impresiones. Quisiéramos, sin duda, saber cómo sucede que una pluralidad de estímulos no se reproduce en forma de un sistema de sensaciones discretas, sino que las sensaciones, a medida que se presentan, van siendo agrupadas, interpretadas, configuradas por el interés y la atención; y sin embargo, no podemos averiguarlo con seguridad. Podemos comprobar en qué circunstancias tienen lugar reproducciones, se conservan las imágenes de la memoria o se lleva a cabo, a través de ellas, una interpretación de cierta pluralidad de sensaciones; pero en ningún momento sabemos cómo sucede todo esto. Podemos también constatar en qué circunstancias ciertas imágenes adquieren un grado superior de fuerza interna, etc. Podemos, en resumen, establecer las condiciones bajo las cuales aparecen las diferencias. Pero sólo nos adentramos en la génesis del proceso por medio de hipótesis extremadamente problemáticas.

Nuestra mirada alcanza mayor profundidad cuando nos damos cuenta de que a partir de nuestra conciencia de esa conexión podemos derivar reglas que poseen validez general. Estas reglas pueden verse superadas por ciertas desviaciones del término medio, pero su validez es de carácter general. Una felicidad tranquila y duradera hace a los hombres más capaces de realizaciones y, en la mayoría de los casos, mejores. Esto se debe a que los sentimientos influyen en general sobre el sistema de las acciones. Y como además la sensación de felicidad va regularmente unida a una potenciación de la vivacidad de la conciencia, crece también con ello la actividad. Al mismo tiempo, sin embargo, la felicidad fortalece los sentimientos de simpatía. Según otra de estas reglas, la facultad creadora de la fantasía disminuye con los años. También este hecho general está condicionado en primer término por la conexión estructural de la vida psíquica, en virtud de la cual el aprovechamiento de las imágenes en pro de los fines de la vida crece constantemente en el curso de la misma, decreciendo en consecuencia las transformaciones libres de dichas imágenes. Podría ser también que el vigor de las imágenes en sí mismas se fuese reduciendo sin esa conexión; pero la vida existe y actúa constantemente tal como es.

Una verdadera antropología ha de ser capaz de elevar sobre el horizonte de la conciencia psicológica estas mismas reglas o hechos generales sobre los que la vida descansa de modo tan esen-

cial, en cuanto que constituyen la conexión dada de nuestra estructura, así como las verdades generales sobre la vida que se deducen de ésta. Pues lo sorprendente acerca de estos aspectos primarios, decisivos también en el horizonte de la conciencia psicológica, radica en que la psicología actual se limita, en cierto sentido, a mordisquear la corteza del proceso real de la vida, mientras que sólo la concepción biológica aprehende el sentido de una forma de carácter o de la vida en general.

Aclaremos ahora esta conexión interna de las funciones partiendo de los procesos que se dan en la génesis de la creencia en el mundo externo y de los cuales hemos arrancado. El proceso primario típico es el siguiente: un impulso motriz, con una intención determinada, persiste; la intención se fortalece; y en lugar del movimiento externo pretendido aparecen sensaciones de presión. Este agregado de sensaciones representa el eslabón intermedio típico entre la conciencia del impulso y la de la obstrucción de la intención. El juicio de que lo sucedido no corresponde a las intenciones es aquí un eslabón necesario. Pero cuando se da surge un nuevo estado volitivo y sentimental, la experiencia de la frustración de la intención. Este proceso sólo es posible porque se yuxtaponen y se comparan ambos estados vitales, se constata la diferencia entre ambos y se emite un juicio. En otro caso, impulso y agregado de sensaciones de presión estarían muertos uno al lado del otro.

Pero al mismo tiempo este resultado supone una estructura de la conexión de la vida según la cual se determinan, en función de su valor, las impresiones de las necesidades vitales y se inician movimientos de ataque o defensa. Sólo por referencia a esta estructura, tal como es, se experimenta un sistema no querido de sensaciones de presión, que no es posible eliminar, como frustración de la intención.

Hemos puesto así de manifiesto que la relación entre sujeto y objeto no es intelectual, sino que se funda en la conexión de la estructura psíquica. Pero hemos mostrado a la vez que esta conexión subyace por doquier a los procesos de la vida, no pudiendo producirse en ella a través de procesos intelectuales ni tampoco alcanzarse mediante ellos. La vida es, pues, estructura, nexo funcional.

4

La conexión en la unidad vital, la conexión en la cosa o en las demás personas, así como el nexo general de la vida que las abarca, se dan inmediatamente. La conexión es un dato, tanto como puedan serlo las sensaciones o el estado interno. La conciencia y los procesos intelectuales primarios son inmanentes a ella.

La unidad de vida no es un vínculo que se añada a las partes,

a la manera en que Leibniz lo proyectó en el mundo como *vinculum substantiale.* No es, por tanto, un poder unitivo que se agregue a lo que debe unirse. Tampoco es lícito invertir la relación. No es una totalidad previa a las partes, como la que Aristóteles trasladó al mundo orgánico. La unidad de vida significa más bien la inexistencia misma tanto de la unidad simple como de la pluralidad discreta. Una melodía nos dice de la vida más que todas las definiciones de la misma. En ella es un hecho una unidad que no existe con anterioridad a las partes, sino en, con y a través de ellas. Esta misma relación se da en el caso del espacio y de las figuras espaciales particulares. El pensamiento sólo puede componer una totalidad contando previamente con las partes: la unidad de la vida es para él imposible de expresar.

Esta unidad de vida es una estructura en la que el juego de los estímulos provoca procesos y estados internos, que a su vez tienen como consecuencia reacciones dirigidas hacia el exterior. La estructura es una conexión interna. Su centro es el haz de impulsos, que caracteriza al hombre antes que ninguna otra cosa. La recepción y configuración de los estímulos en representaciones de cosas del entorno; su elaboración en el pensamiento; procesos compuestos de reacción en forma de movimientos altamente complicados, unidos por relaciones de medio y fines y extendidos a lo largo del tiempo: todo ello siempre viene condicionado a partir de la conexión expuesta. *Así, pues, esta estructura es una conexión eminentemente real, medular; más aún: es el núcleo de la vida misma, más allá del cual no hay ya nada medular para nosotros, a menos que le asignemos un núcleo por medio de la analogía de la vida.* En este núcleo se asientan la individualidad, la dicha y la fuerza.

El resorte de este reloj de la vida se nos da, por tanto, de modo inmediato en la percatación interna del sujeto; únicamente es posible describirlo, pero no conocerlo a través del pensar abstracto. Resulta natural encontrar este resorte en el afán de placer y en la evitación del malestar; y hallar asimismo una tendencia hacia un estado de satisfacción o de equilibrio. En esta fórmula se utiliza la presencia de placer o satisfacción en un proceso concreto como una señal abstracta. Los rasgos reales que imperan en la vida quedarán así insuficientemente especificados si recurrimos tan sólo a una señal referida al sentimiento. Resultan también insuficientes los conceptos biológicos que recientemente se han utilizado para caracterizar los fenómenos de la vida. En este sentido se han empleado sobre todo el concepto biológico de adaptación de la unidad de vida a su medio ambiente. Esta expresión sólo adquiere un sentido preciso desde el momento en que se atribuye al proceso de la vida el [principio] de conservación del individuo y de la especie, o sea, el mero principio de la animalidad. Pero en cualquier hámster que se arroja bravamente contra el que ataca su madriguera, en cualquier caballo de orgulloso

porte que agota sus últimas fuerzas en la carrera, hay ya más que esa trivialidad.

Sin embargo, en estas dos abstracciones obtenidas a partir de la totalidad de la unidad de la vida hay, sin duda, una porción de su naturaleza medular. Estímulos y movimientos se comportan de modo subordinado con respecto al centro de la vida, siendo determinados en su valor a partir de él. Este centro es el que asigna su valor o su significación a los estímulos y establece fines para los movimientos. En él reside, por tanto, la condición de los procesos vitales.

En este núcleo se contienen, pues, los impulsos prácticos que sobrepasan lo real. De la necesidad surge la tendencia a influir apropiadamente en las cosas. Medios y fines van siendo distinguidos. Se prevé el futuro. Y se van formando conceptos vinculados a la vida que se manifiestan en el derecho y la religión.

La delimitación de la unidad de vida sólo se da porque se da también lo Otro, lo independiente de ella. Si nos imaginásemos un individuo aislado —sin duda, una idea autodestructiva!—, le faltaría el límite que sólo se establece a través de la resistencia a la voluntad. El sentimiento de la vida presupone la oposición. *A través de esta relación de actuar y padecer hay una conexión de vida entre este yo y la cosa, el mundo, distintos de él.* Y a tenor de la naturaleza de lo real, esta conexión es la de una estructura vital activamente subsistente con las circunstancias constituidas por cosas y personas. Es, pues, al igual que la de la propia estructura, una conexión teleológica en tanto que causal. Y lo es además, concretamente, en tanto que relación del centro de la unidad de vida con la realidad externa como conjunto de [las] circunstancias.

La expresión de esta relación absolutamente concreta en que se halla el hombre de voluntad enérgica y que sigue siendo para él, bajo el predominio de su fuerza de voluntad, el esquema, por decirlo así, de toda relación con el mundo externo, es la teleología externa de la concepción del mundo desarrollada en el estoicismo romano, según la cual el mundo entero existe para los romanos, los bárbaros y los seres vivos, en progresión descendente, como su propiedad, su ámbito de dominio y su mundo objetivo, respectivamente. Así, pues, el mundo guarda con la voluntad romana únicamente la relación de vida por la cual ofrece a dicha voluntad circunstancias y medios, como corresponde a su poderosa vitalidad.

La relación de la vida con el conocimiento se manifiesta de nuevo, en forma sumamente característica, también en relación con esta conexión. Se hace patente una vez más que nuestros conceptos de conexión pueden construirla mediante un proceso de separación y de posterior combinación externa. En este punto anida ya el germen de la formación de la metafísica, por el que ésta pone en primer lugar átomos discretos y busca acto seguido un vínculo entre ellos, o bien los hace entrar en interacción sin recu-

rrir a él. En la experiencia de la vida no hay nada semejante a estas construcciones. En el reino de la persona Yo y Tú se remiten el uno al otro, la misma razón se da en el Yo y en el Tú; el objeto queda asegurado sólo mediante la generalización que combina muchos puntos de vista; la verdad está garantizada en este contexto sólo mediante la validez universal.

No cabe en absoluto, por el contrario, separar de la vida el pensamiento en su naturaleza elemental y simple. Mientras que todo intento de comprender la vida ha de construir palancas y tornillos, por decirlo así, en forma de conceptos abstractos destinados a abarcarla, las cosas son completamente distintas en el caso del pensamiento primario, que funciona inseparablemente de la vida y de modo absolutamente simple en ella. No es algo que se le agregue. No está unido externamente a ella, pues en la vida se contiene una percatación interna en el seno de la conciencia. No puedo, en efecto, llegar a ser consciente intensamente de un objeto sin distinguirlo de otros. Y este proceso de distinción se produce en el marco de la conexión. Por de pronto, la unidad de vida no es, en efecto, algo puramente simple. La vida es estructura. La estructura es conexión de vida; estímulo y reacción, necesidad y satisfacción, sentimiento sostenido, cambio de estado: todos ellos elementos relacionados de esta estructura, que únicamente a través de la distinción llega a hacerse consciente de modo intensivo. En el proceso repetido de la vida la articulación de la unidad vital se ve llevada a una conciencia más clara; las categorías de la vida salen a la luz. El juzgar o pensar primarios es, pues, ante todo, esclarecimiento del estado vital, acrecentamiento de la conciencia del mismo. En consecuencia, aun prescindiendo de la existencia de un objeto para la unidad de vida, la percatación interna de su estructura presupone ya los actos intelectuales más precisos: diferenciar, distinguir en el marco de la conexión, y por tanto también combinar e identificar.

Asimismo, también el objeto surge ante la unidad de vida como una totalidad. En tanto que opone resistencia a la voluntad, la diversidad sensorial es una conexión correlativa a la unidad de vida. Así recibe el objeto un punto central de realidad que todas las sensaciones se limitan a revistir en forma de propiedades. Por ello, todo objeto es, originariamente, una unidad de vida. También el objeto, como punto central que sufre y ejerce influencias, tiene para nosotros la estructura y conexión de la vida. Y su articulación, como la del yo, se constata asimismo a través de los actos primarios del distinguir en el seno de la totalidad, del diferenciar y combinar. Tengo ante mí un árbol. Es una conexión de vida, en el que las partes se mantienen unidas en un todo. Sería para nosotros una simple imagen, una sombra, un decorado, si no hubiésemos experimentado innumerables veces su resistencia. Una comarca tiene realidad para nosotros en la medida en que nuestros pies la han hollado, nuestras manos han palpado los objetos,

en la medida en que tuvimos que vencer la resistencia de sus distancias y en que gozamos maravillados de sus frutos, etc. Así, pues, desde ella nos mira el rostro de una totalidad de vida, desde sus árboles, sus aguas, su tapiz de césped. Por lo general, sin embargo, domina en esta totalidad un punto de interés. A partir de éste la construimos. Una comarca tal vez no tenga para nosotros semejante punto unificador. Un árbol lo tiene. Constituye un todo. Sentimos en él la fuerza configuradora que nos regala con sus frutos o su sombra, o con el aroma y el esplendor de sus flores. Sus hojas, ramas, tallo, raíces, forman un conjunto de partes funcionales. También él tiene una estructura por medio de la cual vive y mantiene relaciones vivas con su medio. Los frutos le pertenecen, son característicos, por decir así, del tallo y de las ramas. Él mismo está en todas sus partes y en todas sus savias.
[...]

Capítulo cuarto: Las categorías de la vida como conexión de lo dado, presupuesto de todo conocimiento

1

Lo analógico de la conexión en el sujeto y el objeto, en la unidad de vida y la cosa.

Hemos de empezar comprendiendo que la unidad de vida o sujeto y la cosa u objeto no sólo son correlativos, inseparables uno de otro y en otro caso inexistentes, sino también análogos. Aunque unidad de vida y objeto se nos muestran de forma completamente distinta, su estructura es, sin embargo, en cierto modo semejante, e incluso estrechamente emparentada.

Desarrollé este punto en una exposición relativa al objeto o cosa. Ya he expuesto con precisión, por otra parte, en las explicaciones precedentes, la estructura de la unidad de vida. La conexión contenida en el yo se presentará modificada también en el seno de éste según la relación de las cosas con él. Presentará modificaciones porque las circunstancias en que se forma la representación de la cosa son diferentes. Una pluralidad de estímulos y sus transformaciones constituyen la exterioridad que es asumida como un todo de volición o fuerza a partir de la sensación de resistencia. Y este proceso se lleva a cabo desde un punto de interés partiendo del cual se forma la entidad propia de la cosa y los atributos que le son inherentes. Una visión externa y superficial combina todo este proceso como la transposición de la conexión del yo a la conexión de la cosa. Pero ese proceso es más bien análogo a aquel por el cual comprendemos a una persona. Esta comprensión de las personas es también originaria, al igual que la construcción de la representación de la cosa. Tal vez la representación de la cosa recibe incluso, en su paulatina formación du-

rante la primera infancia, algunos rasgos de la madre sonriente, del cuerpo vivo, cálido, de la nodriza, que encierra todas las satisfacciones. La cuna del niño y ese cuerpo son para él, ante todo, las cosas más familiares del mundo entero. Todo aquello mediante lo cual trazamos nosotros una diferencia queda para él totalmente relegado. Lo que se siente no es más que una vida que actúa sobre la propia unidad de vida. Y si la cambiante pluralidad de estímulos, el calor del lecho, la suavidad, la blancura sobre la que juega la luz del sol, se incorporan a esta vida en el duermevela de la primera infancia, lo que el niño percibe no son ciertamente propiedades de una muerta unidad objetiva. Pero, ¿qué es entonces? ¿Quién sería capaz de evocar esta primera representación caótica de la fantasía? Lo único que sabemos y sentimos es que también aquí hay una unidad de vida, análoga a la del niño, móvil, cambiante, trémula en el juego de sus cualidades, que es, sin embargo, un nexo de fuerzas eficaces.

Así, pues, sujeto y objeto, unidad de vida y cosa son extremadamente afines, semejantes, llenos de sorprendentes analogías, siempre, bien entendido, que nos aproximemos a la cosa en su concepción primaria, como es natural. Dicha semejanza descansa, en último término, en que la concepción de ambos tiene lugar simultáneamente en la esfera de la voluntad. Así, pues, lo que se produce no es una simple transposición del yo a lo Otro. Nuestra aprehensión del objeto, como la de una calle extraña, es más bien en su origen una especie de comprensión de vida ajena. De esta relación resulta que también las categorías con las que tomamos conciencia de la conexión dada de la vida abarcan el Yo y lo Otro, el sujeto y el objeto, la unidad de vida y el mundo. Son, por tanto, las categorías auténticas y plenas, en el sentido de Aristóteles y Kant. De ellos hemos de hablar ahora.

2

La conexión de vida que se contiene en el sujeto y el objeto se expresa en una pluralidad de categorías materiales que constituyen para nosotros los órganos de toda comprensión de lo real.

Desde que Kant determinó y delimitó con mayor precisión el término «categoría», todo sistema moderno designa con él un concepto que expresa o establece una conexión. Nadie considera el azul o el color como categorías. Ni siquiera la propiedad lo sería por sí misma, sino que sólo la relación entre la propiedad y la unidad o substancia en la cosa constituye propiamente una categoría.

La concepción dominante desde entonces considera que la conexión contenida en la categoría se funda en la razón, en la esencia unitaria de la inteligencia. Según Kant, la categoría es, pues, la fórmula para una función de unidad propia del pensamiento.

Es perfectamente posible armonizar esta concepción con la de Aristóteles. En tal caso, una conexión en la realidad se concibe como correlativa y correspondiente a la conexión en la inteligencia. E incluso es posible también, en último término, conciliar ambos enfoques con la doctrina que concibe estas formas de unión como productos de los procesos intelectuales y sus leyes, pues, dado que estos procesos constituyen la inteligencia, las formas de unión que proceden de ellos son formas de unión propias de la inteligencia.

Frente a esta concepción, las explicaciones que hemos desarrollado hasta ahora dan como resultado una perspectiva de fondo completamente distinta. Tampoco nosotros negamos que hay categorías fundadas en la razón como tal. Tales categorías serían los conceptos de identidad, igualdad, diferencia. Estas categorías expresan relaciones que se extienden a través de toda la realidad. Pero, a tenor de la naturaleza de su origen, tales categorías son y seguirán siendo siempre únicamente formales. Denotan tan sólo relaciones mediante las cuales el pensamiento esclarece para sí mismo lo real. Dichas relaciones tienen lugar en el pensamiento. Fuera de nosotros no hay, en efecto, una igualdad, sino sólo dos hechos respecto de los cuales el pensamiento efectúa una operación que ilumina su naturaleza. Fuera de nosotros no hay una universalidad, sino únicamente hechos que el pensamiento integra en ella, para de este modo aclarárselos. Las categorías materiales, sin embargo, son completamente distintas. No se fundan en absoluto en la razón, sino en la conexión misma de la vida. El rasgo característico de las categorías formales es su plena transparencia y claridad, que remiten a su origen en el pensamiento. El rasgo característico de las categorías materiales lo constituye la insondabilidad que su contenido posee para el pensamiento. Son conexión de vida. Para la percatación interna, dicha conexión es indudable y perspicua. Pero para el pensamiento resulta insondable.

No hay artificio alguno que permita seleccionar nítida y definitivamente estas categorías, fijar su número y determinar su orden. La conexión de la vida y su estructura son una sola cosa; esa conexión es viviente, más aún, es la vida misma. No es posible explorarla mediante conceptos. Ésa es la razón por la que nunca han tenido éxito los intentos de fijar la naturaleza, número y orden de tales categorías. La articulación de la vida se aprehende en ciertos rasgos o líneas que la recorren, prescindiendo de las demás. Y nada muestra más a las claras la naturaleza viva inherente a esa conexión que el modo en que dichas categorías desembocan las unas en las otras, se nos hacen conscientes en múltiples gradaciones, sin que ningún límite tenga un derecho absoluto. Por ello, el número de las categorías naturales es indeterminable. No es posible una fórmula que determine inequívocamente una categoría natural, puesto que la insondabilidad de la conexión de

la vida para el pensar conceptual se reproduce en cada categoría. Y no cabe determinar su orden, ya que dicha conexión se puede captar desde ángulos completamente diferentes, por decirlo así.

3

La categoría de la mismidad (el todo, la unidad, la substancia)

La categoría de mismidad, en virtud de la cual una unidad inexpresable en conceptos y susceptibles tan sólo de ser vivida reúne todo lo diverso y todos los cambios en el seno de una unidad de vida, posee una inmensa relevancia para toda comprensión y pensamiento humanos.

Para hacernos cargo de ella, distingámosla en primer término de la categoría de identidad. Esta última es una categoría formal. Expresa el hecho, completamente diáfano, de que el pensamiento no es capaz de hallar diferencia alguna entre dos hechos o entre dos fases temporales del mismo hecho.

Ahora nos explicamos que la categoría de cosa, o la de substancia, abstraída de aquélla, sólo se forme partiendo de esa categoría. La mismidad es la vivencia originaria, poseedora de sentido, de la que parten luego las transformaciones que van a desembocar en conceptos más abstractos.

Por extraño que pueda parecer, la manera más sencilla de adentrarse en la categoría de mismidad es partir del concepto, más abstracto, de substancia. El entendimiento ha bregado con este concepto durante un milenio hasta hacerse pedazos. Nunca ha podido, sin embargo, descubrir cómo la unidad de la substancia consigue reunir la diversidad de propiedades y los cambios de estado. Pero, naturalmente, esta unidad que reúne la separación de propiedades y cambios es a su vez una abolición de la auténtica experiencia interna de mismidad por medio del entendimiento analítico y unificador.

La mismidad es la experiencia más íntima del hombre acerca de sí mismo. Sobre esa mismidad descansa el hecho de que nos sintamos como personas, podamos tener carácter, pensemos y actuemos de modo consciente. Sin embargo, en ella no se incluye en absoluto que algo idéntico a sí mismo persista en medio de todos los cambios.

Cuando pensamos, la validez universal del pensamiento no exige que los actos intelectuales permanezcan iguales a sí mismos; ni siquiera que un concepto, como producto psíquico, perdure constantemente. Lo que está presente en el pensamiento es una exigencia real, fundada en el sujeto, de corcordancia consigo mismo en relación con toda afirmación de realidad.

Ahondando en esta cuestión, diremos también que es precisamente esta mismidad lo que se expresa en el «es». La predicación,

cuya expresión es el «es», no indica en absoluto identidad; es más, no guarda en general ninguna relación con esa categoría formal; no significa tampoco una reducción de la misma a una identidad parcial o a una concordancia; expresa más bien esa mismidad que se da ya en el seno de la vida junto con aquello que la posee. Esto es lo que expresa el «es», y no identidad alguna, total o parcial.

Asimismo, en nuestra acción y en nuestro carácter el fundamento de la mismidad no es una rígida igualdad a uno mismo. Dicha mismidad se expresa más bien en la conciencia de responsabilidad por el pasado. En ella, aquel que ahora juzga sobre sí mismo es distinto de aquel que actuó, y sin embargo se sabe como el mismo. También aquí la mismidad no es sino la expresión de que la vida incesante se siente a sí misma, en la diversidad de sus manifestaciones y en la sucesión de sus cambios, de una manera determinada, para la que no hay otra descripción ni otra fórmula que la apelación a la autoconciencia. La mismidad es la categoría que destaca, partiendo de la autoconciencia, una conexión de vida que puede reencontrarse también en el objeto.

Sin embargo, esta categoría encierra en sí dificultades insolubles. No podemos experimentarla sin una conciencia del Yo. En tanto que dada en la vivencia, se halla vinculada a la conciencia del Yo. Así, pues, se transfiere con plena adecuación a las demás personas. Pero en cuanto se transfiere al objeto, éste encierra también algo interno, un punto central interior, un núcleo de realidad que para la vida existe, sin embargo, sólo como vida, y para la voluntad sólo como resistencia.

Así, hasta hoy, toda representación de una cosa está dotada, para la concepción natural, de semejante interioridad, que en último término sólo nos es comprensible como vida. Este carácter vivo de la naturaleza externa, como forma primaria de su aprehensión, puede documentarse en el niño y en los pueblos primitivos, en la poesía más antigua y en los mitos.

Una segunda contradicción surge al separarse en la representación de la cosa, a través de la reflexión, este núcleo interior, ligado a la mismidad, de la diversidad cambiante de sensaciones como atributos y accidentes suyos. Esta escisión entre la cosa y sus unidad interna, por un lado, y sus propiedades, por otro, recibe su expresión abstracta en las categorías aristotélicas de substancia y accidentes. Aquí se hace patente, una vez más, la total insondabilidad de estas categorías para el entendimiento. Cómo una substancia puede lograr reunir en sí, como unidad, una diversidad sin perder al mismo tiempo su unidad en ella, es algo que ningún entendimiento razonable puede comprender. E igualmente inconcebible es el modo en que esa unidad, como constancia o identidad consigo misma, logra poseer las modificaciones y afirmar su unidad en medio de ellas. Es cabalmente un juego de

manos. Una vez que se ha reducido y despedazado la mismidad viva que llevó a cabo todo esto, es ahora una máquina intelectual la que, como mero remedo, ha de realizar estas operaciones.

En todo ello nos queda una vez más acreditado el origen de estas categorías en la vida misma. Si fuese un mero producto intelectual, sería también completamente diáfano para el entendimiento. En cambio, es inescrutable por este medio.

Voy a mostrar ahora expresamente, a propósito de esta categoría, que presupone una conexión vital dada, presente en la experiencia interna. La categoría de substancia, junto con sus accidentes, no puede derivarse de la experiencia externa ni de alguna forma de actividad intelectual.

En la experiencia puramente externa se daría solamente una diversidad sensorial cambiante y discreta, en el marco de una estructura espacial y de una coexistencia y sucesión temporal. El vínculo interno que mantiene unido todo esto para nosotros no puede derivarse en absoluto partiendo únicamente de los resultados de una experiencia externa pensada exclusivamente como algo que actúa en abstracto. La mejor prueba de ello consiste en el hecho de que lo dado al sentido del tacto en un lugar determinado se vincula, formando una unidad, con lo dado al sentido de la vista en ese mismo lugar. Ahora bien, nosotros presuponemos, sin embargo, que en el mismo lugar del espacio no pueden estar situadas ni ser representadas dos cosas distintas. Ese entrelazamiento de ambas pluralidades nos lo impone la experiencia. Advertimos, además, que esta entidad espacialmente delimitada se mueve a través del espacio, pero como una totalidad inseparable. Por tanto, ante la presencia de una pluralidad que es ya suficiente para la determinación de la cosa, esperamos regularmente la aparición de las demás impresiones sensibles que han estado unidas a aquélla de modo plenamente regular. Sin embargo, por más que acumulemos a nuestro gusto experiencia, hábito, expectativa, y lo que toda la serie de empiristas, desde Hume, ha llegado a reunir en esta dirección, nunca se seguirá de ello el hecho de que situemos en esa cosa, como núcleo de la misma, un vínculo objetivo e ideal, y que sepamos unidas por él su diversidad y sus cambios. Ese carácter nuclear de la cosa posee tal energía que, cuando el físico la disgrega en átomos, dicho carácter sigue existiendo en cada uno de dichos átomos sin que se pueda hacer abstracción de él.

Este argumento, desarrollado por la filosofía transcendental, me parece correcto. Sin embargo, desde el punto de vista al que ahora hemos llegado, es posible conferirle un grado de certeza mucho mayor.

Pensemos en la regularidad propia de la repetición de una melodía: esperamos con gran seguridad la aparición de las últimas notas. A tal efecto se da aquí realmente un vínculo interno de tonalidad y afinidades sonoras que enlaza dichas notas. Así surge

también, en realidad, una unidad, un todo. Incrementemos ahora en la imaginación esa relación. Supongamos que, simplemente por medio de algún tipo de arreglo, la sucesión de las últimas notas esté enlazada con las anteriores. Esas notas constituyen entonces realmente una totalidad indisoluble. Entre ellas existe un vínculo interior. Tampoco éste se ha producido por mero hábito, sino por una relación interna fundada en la tonalidad y en las afinidades sonoras. ¿Por qué esa melodía no se nos convierte nunca en una cosa? ¿Por qué, al contrario, posee el carácter de algo que no es cosa? Por más que indiquemos diferencias de varios tipos que la distingan de las cosas, no conseguiremos explicarlo. Lo que se presenta únicamente como sucesión sonora no deja de ser una sombra que pasa y se desvanece; le falta precisamente el núcleo que constituye lo real.

El calor es un hecho que se presenta como una diversidad real de sensaciones. Y muestra, sin duda, uniformidades que sugieren expectativas acerca de él en mucho mayor grado que en el caso de, digamos, una mesa o un árbol. El hecho de que lo pensemos repartido a lo largo de la naturaleza entera no impide que lo pensemos como una cosa en el sentido más amplio y extenso del término. Pues el cosmos, en cuyos límites se da, es también para nosotros, en último término, la cosa más extensa. ¿Por qué, sin embargo, el calor no es nunca para nosotros una cosa en sentido estricto? El investigador de la naturaleza ha aprendido [a separarlo] de las materias en las que se presenta.

Por lo que respecta a las estrellas, aunque sepamos que son grandes cuerpos situados en el espacio, no son, sin embargo, para nuestro pensamiento espontáneo, cosas en el mismo sentido que las piedras situadas en la tierra a nuestro alrededor. Si reflexionamos sobre su naturaleza y nos decimos a nosotros mismos que también ellas ofrecerían resistencia a nuestro pie y a nuestra mano, se nos convierten entonces, transitoriamente, en cosas.

Así es, en efecto. Donde nunca tenemos ni hemos tenido experiencia de resistencia, no hay tampoco para nosotros voluntad opuesta, realidad nuclear autónoma, cosa, substancia.

Así es como sucede; la manera en que los contenidos sensoriales coexisten juntos regularmente en yuxtaposición espacial y se suceden regularmente unos a otros en el tiempo, nos da realmente ocasión para que los reunamos en la conciencia. Dada una parte, esperamos el todo. Para representárnoslos como cosas se requiere además la delimitación espacial. Un ruido, un aroma, una melodía, no los captamos como cosas. Tal delimitación se ve favorecida por el hecho de que ese agregado se aleja de un lugar en el espacio en el cual se hallaba y se mueve en dirección a otro. Referimos entonces impresiones visuales a esa posición en el espacio, que ya está colmada de impresiones táctiles, con lo cual la yuxtaposición pasa a convertirse en integración. A ello se añade

luego que este conjunto se mantiene a lo largo del tiempo. Pero no hay en todo esto un fundamento que explique el punto de unidad, el núcleo de realidad que vivifica este conjunto, este agregado de contenidos sensoriales, reuniéndolo en una totalidad. Ese nucleo es como un aliento que combina los elementos y permite que nazca el todo. Es la mismidad, propia únicamente de la vida.

Kant y sus seguidores impugnaron la explicación empirista que aquí hemos combatido con las razones ya indicadas. Sin embargo, en oposición a ella, Kant ofreció una doctrina diferente acerca del origen de la categoría de substancia y accidente. Supuso que esta categoría era la expresión abstracta de una función del entendimiento, y por tanto de un modo de combinación situado en el pensamiento mismo y fundado en último término en la apercepción.

Pero tampoco esta explicación corresponde a una aprehensión más exacta de los hechos psicológicos. Siendo así, nos vemos también obligados a descartarla. Pues si existiera semejante función simple del entendimiento, el concepto de substancia que se daría en ella sería para el entendimiento tan transparente como lo son los conceptos de identidad o de diferencia. En realidad, sin embargo, dicho concepto contiene un núcleo opaco, y nos resulta incomprensible cómo una diversidad de contenidos puede ser inherente a una unidad. Herbart se ha hecho acreedor del gran mérito de percibir, e incluso desarrollar agudamente, las contradicciones contenidas en ese concepto de substancia. Pero su solución de tales contradicciones es tan completamente insatisfactoria como feliz fue la demostración de su existencia. Es natural que así sea, ya que no es posible en absoluto resolverlas ontológicamente. Su necesidad sólo puede explicarse desde el punto de vista gnoseológico. Surgen del afán intelectual de remontarse con el entendimiento más allá de la conexión dada de la vida, que sólo la experiencia viva puede comprender y que se expresa en la mismidad. Lo más que el entendimiento puede hacer es descomponer este núcleo vivo para recomponerlo de nuevo más adelante, ya que sólo tiene a su disposición las operaciones de identificación y distinción, de unión y separación, así como la de establecer relaciones. Estas operaciones, sin embargo, destruyen el hecho vivo en sí mismo. Una vez que se ha llevado a cabo la separación, su objeto queda en lo sucesivo disgregado, y resulta incomprensible cómo esa disgregación atomística haya de transformarse de nuevo, al volverla a reunir, en la unidad de lo diverso. Por esta vía puede surgir un agregado o un compuesto químico, pero nunca la unidad de la cosa que en último término reside en cada uno de los átomos como algo completamente diferente de sus agrupaciones externas.

Por otra parte, si la teoría kantiana del concepto de substancia fuera suficiente, este concepto tendría que poder desarrollarse, sin conflictos ni contradicciones, de forma universalmente válida.

Pero en realidad las distintas escuelas no han dejado de disputar en torno a él. Aristóteles ofrece una descripción análoga a una definición nominal: aquello que nunca puede estar en otra cosa como accidente y de lo que, sin embargo, otras cosas son accidentes. Esta determinación se limita a afirmar que la substancia permanece como substancia, pero no indica en absoluto dónde reside el rasgo fundamental que la caracteriza ante el pensamiento. El *in se esse* de Spinoza es una expresión que viene a despertar en nosotros precisamente la experiencia de lo interno y la interioridad. Pero si la expresión se tomase en sentido literal, no indicaría absolutamente nada de lo que caracteriza la substancia.

Surgen además dificultades insolubles cuando este concepto se pone en relación, a tenor de las leyes del pensamiento, con los enlaces causales. El *ex nihilo nihil fit* de la concepción básica que construye el mundo según la ley de causalidad nos ofrece un cúmulo de átomos discretos, carente en su origen de cualquier ilación. Aun si los dotamos de un *vinculum subtantiale* divino, el problema sigue siendo el mismo, a saber: cómo este vínculo es capaz de unir desde fuera lo discreto. Si nos refugiamos en la idea de creación, ésta no podrá jamás ser parte de una combinación racional de doctrinas científicas en un marco unitario. En el fondo, representa más bien la afirmación misma de la irracionalidad de la conexión cósmica. Constituye el reconocimiento de que la validez del principio de razón suficiente y de la ley de causalidad no se extiende hasta la profundidad originaria del nexo cósmico.

Dificultades insolubles nacen asimismo de la relación del concepto de substancia con los conceptos elementales de las formas del conocimiento.

De esta exposición puede derivarse finalmente una vez más, una confirmación de nuestra concepción fundamental a través de una prueba indirecta.

La premisa mayor la constituye el siguiente juicio disyuntivo: toda categoría, o bien ha de ser *a priori*, o bien ha de surgir en el seno de la experiencia externa, o de la interna, o en la relación de ambas.

La premisa mayor reza así: ahora bien, hemos podido excluir tanto el origen *a priori* como el origen en la experiencia externa. Con ello se justifica la conclusión: por tanto, la conexión que expresa la categoría ha de entrar en nuestra conciencia bien a partir de la experiencia interna, o bien en la relación de ésta con la experiencia externa.

Pasemos ahora a extraer de todo esto un argumento que viene a corroborar nuevamente nuestra exposición acerca de los límites del conocimiento humano y de la imposibilidad de la metafísica. Con el fin de establecer una conexión de los fenómenos dados, toda metafísica se ve remitida a los conceptos de substancia y causalidad. Pero ni el concepto de substancia le sirve de nada

sin el de causalidad, ni puede obtener utilidad alguna del de causalidad si renuncia al concepto de substancia. Ahora bien: la idea de cosa y el concepto de substancia no pueden emplearse para producir un conocimiento de la conexión objetiva en términos conceptuales. En la base de esa idea y del concepto abstraído de ella se encuentra primariamente la mismidad, la experiencia que se produce en la autoconciencia. Partiendo de ésta se ha creado en el objeto una conexión viva. Pero en esta experiencia de la mismidad viva del objeto se da tan sólo, de forma primaria y objetiva, el punto de arranque de la resistencia que presenta la realidad. Toda la conformación del objeto descansa, sin embargo, sobre un proceso vital que avanza, a través de mediaciones intelectuales, guiado por la analogía de dicha resistencia con el núcleo de la propia autoconciencia. Por consiguiente, el concepto de yo o de persona posee, sin duda, plena validez para las ciencias del espíritu. Constituye la base de estas ciencias y encierra la más segura experiencia. Pero su extensión a lo resistente es válida sólo en principio, siendo en cambio, en la configuración posterior, obra de la analogía. Lo más grotesco de todo, es, no obstante, el esfuerzo de la metafísica por interpretar la experiencia viva de la autoconciencia sirviéndose de una categoría que no encierra sino una dilución y mecanización de esa misma experiencia viva. El concepto de substancia se ve afectado de una dureza rígida procedente del mundo externo y su esquema espacial, frente a la cual el flujo de nuestra vida interior nos muestra por doquier proceso y actividad; la constancia, unidad y cohesión que se dan en la experiencia interna tienen lugar únicamente entre procesos.

No es posible, pues, producir un conocimiento del mundo mediante el concepto de cosa o de substancia. El sistema de Spinoza nos ofrece una ilustración del modo en que el rostro del universo se petrifica al reflejarse en el espejo del concepto de substancia. Por el contrario, el conocimiento fenoménico de la naturaleza se halla ineludiblemente vinculado a esta categoría de cosa o de substancia. Ese conocimiento ha llevado, y no puede sino llevar a situar en la base de las transformaciones, cosas inmutables, indivisibles, mínimas, átomos en suma. Lo que resulta, en cambio, ridículo es la pretensión de integrar esta atomística fenoménica, junto con las experiencias internas, en un sólo nexo de conocimiento.

4

La categoría de obrar (Wirken) *y padecer (causalidad)*

En la conexión de la vida se da también una segunda categoría material, la de obrar y padecer, y la de causalidad como fórmula abstraída de aquélla,

En la conexión misma de la vida, el núcleo propiamente dicho de este asunto lo constituyen sin duda la retroactividad en virtud de la cual una impresión genera una reacción. Un protozoo muestra ya esta relación originaria. Observemos una medusa que flota a la deriva en el mar agitado y entonces..., etc. Ahora bien, puesto que esa reacción se dirige precisamente, como movimiento de defensa o ataque, hacia aquello que ha infligido una lesión o que atrae en virtud de la impresión que ejerce, surge de todo ello la relación según la cual aquello que ha ejercido un efecto experimenta a su vez una reacción a tenor de esa interacción. La categoría de retroactividad o interacción no es, pues, en absoluto el resultado de la síntesis de hacer y padecer, sino que, en el seno de la conexión misma de la vida, es, por el contrario, más primitiva que ellas. A decir verdad, sus elementos, hacer y padecer, pueden aparecer con distinción en la conciencia al mismo tiempo o antes que ella; por de pronto, una decisión acerca de esto es externa al horizonte histórico; y en todo caso, lo decisivo para toda la vivacidad de este nexo sigue siendo el hecho de que la conexión viva de la retroactividad o interacción ha de considerarse como la categoría primitiva. Una de las singularidades de Kant consiste en que reconoce, con acertada visión, que la interacción no puede derivarse del efectuar y padecer y, sin embargo, a continuación sitúa junto a ella la acción y la pasión. No obstante, una vez reconocido el carácter primario de la interacción, no pueden ambas considerarse sino como enlaces parciales en el seno de esa conexión más amplia de la vida.

Tampoco puede ponerse en duda el hecho de que la vivacidad del efectuar y padecer, que surge a nuestro encuentro en la unidad de vida, la atribuimos asimismo primariamente a lo que opone resistencia. La unidad de vida vive en la conciencia de su libre vitalidad; pero aquello que le ofrece resistencia y que por tanto se halla fuera de su realidad, lo concibe también como una forma volitiva de vitalidad, puesto que determina el poder de la voluntad.

Este estado de cosas, que resulta de la naturaleza misma de la conexión de la vida, puede acreditarse también con hechos psicológicos e históricos.

Ese aspecto de la vivacidad originaria de la cosa, por el cual parte de ella una influencia teñida de voluntad, puede también descubrirse en la experiencia. Los objetos del mundo externo no son para el niño causas muertas, sino fuerzas volitivas, vivas. La sensación voluptuosa con la que se ovilla en su cuna, sorbiendo, por decirlo así, su suavidad, calor y frescura, la atribuye a un agente vivo que le ama. El amor no puede derivarse, como hace Spinoza, de la alegría a la que se añade la idea de la causa, sino que sucede todo lo contrario, es decir, que el concepto abstracto de causa se forma a partir de la experiencia de amor hacia algo vivo y activo. El niño golpea la silla sobre la que descansa. En pocas palabras, el niño refiere todos los efectos que experimenta

a una vitalidad teñida de voluntad, cuyos objetos los constituyen los afectos. Y los pueblos primitivos encuentran igualmente en todo su medio natural la acción de seres buenos y malos. Los mitos procedentes de un estadio más temprano de los pueblos civilizados nos muestran igualmente fuerzas investidas de voluntad. La consumación final de la forma humana en el ser demoníaco o divino pertenece a un estadio posterior, henchido de poesía y arte, y en ella han trabajado poetas y artistas. La vitalidad dotada de voluntad es el material mismo con el que trabajan la poesía y las artes plásticas, y no es invención de algunas cabezas aisladas, sino la forma primaria de configuración del objeto en general.

Nuestra tarea consiste ahora en exponer la transformación que experimenta en la humanidad esta categoría material y preñada por completo de vida. Es, cuando menos, la experiencia de una conexión de vida. [Y es también] para el hombre primitivo un libre juego de fuerzas con voluntad que le rodean y que redundan en su daño o provecho, de modo que le inducen asimismo a constatar las relaciones regulares a tenor de las cuales los mismos cambios precedieron siempre a la presencia de determinados efectos, bien para utilizarlas en provecho de su propias acciones, bien para tenerlas en cuenta en orden a aplazar o renunciar una acción. Toda acción orientada a un fin se funda siempre y en todo lugar sobre el conocimiento de la sucesión regular de causas y efectos, utilizándolo para establecer uniformidades. No es éste el lugar para discutir sobre el origen de la ley de causalidad. Baste con señalar que en el curso de las experiencias el capricho del azar retrocede en favor de las uniformidades del acontecer. El círculo de las uniformidades fijas y ya conocidas entre causas y efectos se expande cada vez más; el pensamiento calculador acredita en todas partes su superioridad sobre la mísera especulación en torno a los caprichos del azar y el poder de los demonios. Y la uniformidad experimentada en los enlaces entre las influencias causales y los cambios que tienen lugar en aquello sobre lo cual se ejercen se integra ahora en el contexto científico del cálculo intelectual que encadena fundamentos y consecuencias. A ello se añade el concepto abstracto de substancia, de átomo. Se llega a conocer que el efecto está condicionado al mismo tiempo por la naturaleza de aquello que actúa y por la de aquello sobre lo que actúa. Un ejemplo de estos penetrantes procesos intelectuales sería la explicación de las percepciones sensoriales partiendo de la naturaleza de los órganos de los sentidos en combinación con la de los estímulos. El pensamiento calculador sigue el hilo del fundamento y la consecuencia. Se apoya necesariamente en elementos que se mantienen constantes y unívocos como los números y que, como los números, son también inertes, incapaces de experimentar desde sí mismos una transformación o un desarrollo. Las relaciones legaliformes y mecánicas de causa y efecto,

cuya fórmula ideal última viene expresada en el principio «*causa aequat effectum*», se han formado a partir de las fuerzas vivas del actuar y el padecer.

¡Qué camino podemos recorrer, por medio de esta sola categoría, a través de la historia espiritual de la humanidad! Pero ahora hemos reunido ya todos los elementos que se requieren para comprender el concepto hoy vigente de causa y efecto, causalidad y ley causal, como producto necesario del desarrollo científico.

Vamos a determinar ahora el resultado de este proceso para nuestro pensamiento actual. Cuando advertimos un cambio en la naturaleza, presuponemos una causa exterior a la cosa en la que dicho cambio se produce. La señal de la presencia de una relación causal nos la proporciona, en efecto, la uniformidad con que ciertos cambios tienen sus antecedentes. Designamos dicho cambio con la palabra «efecto». Y denominamos «causa» a aquello que, estando fuera de la cosa, precede regularmente a dicho cambio. Ahora bien, puesto que todas las personas y cosas muestran cambios, bien al simple observador, bien a la investigación experta, toda cosa y toda persona se hallan para nosotros inmersas en relaciones de acción y pasión, causa y efecto. Formamos series de causas y efectos, series causales. Abarcamos por fin la realidad entera sirviéndonos de la relación de causalidad. Esto significa, sin embargo, que analizamos toda la realidad, como acontecer, en puras uniformidades de sucesión. Éste es, en efecto, el secreto de la gran transformación del estadio de la explicación basada en fuerzas volitivas en el de la explicación que parte de un mecanismo causal: el fárrago de los acontecimientos que tienen lugar en la naturaleza se ha revelado al genio del análisis como un producto de puras uniformidades de sucesión. Ello permite la transformación del universo en un mecanismo causal. La fórmula de la ley causalidad es: todo cambio tiene su causa. Cuando esta fórmula se expresa negativamente, surge la fórmula «*ex nihilo nihil fit*». Y cuando la relación intelectual de fundamento y consecuencia se integra en esa relación causal a través del concepto de substancia, nace la fórmula ideal del conocimiento del universo, «*causa aequat effectum*», de la que partió Robert Mayer al establecer el principio de la conservación de la energía.

La teoría que acabamos de formular, referente al origen de la categoría de causalidad, representa una parte de la teoría de la conexión de la vida, expuesta en primer lugar, según la cual las conexiones materiales por medio de las cuales pensamos la realidad no nacen del pensamiento ni de la intelectualidad, y tampoco de procesos de asociación equivalentes al pensamiento, enlazando así la diversidad discreta dada, sino que se contienen en la conexión misma de la vida que se da en la unidad vital y alrededor de la misma. Esta teoría recibe su fundamentación más próxima con la exposición del origen de las categorías en el seno de dicha conexión de vida, con lo que cada exposición de esa clase

no contribuye tan sólo a la explicación de la categoría, sino también a la prueba de la teoría global según la cual las conexiones mediante las cuales concebimos el mundo no surgen del intelecto ni se forman exclusivamente partiendo de la naturaleza del acontecer externo con la mediación de procesos psíquicos, sino que son más bien parte de la conexión única de la vida, que la unidad vital experimenta en sí y reencuentra a su alrededor y que por tanto constituye para el conocimiento humano algo ya dado. Las pruebas en favor de la vivencia interna como origen de la categoría de causalidad han de tener también una importancia considerable en este contexto.

La primera de estas pruebas se hallaba en los hechos antropológicos, etnológicos e históricos, que nos informan de cómo la captación de los procesos que rodean al hombre se produce en términos de voluntad. La segunda prueba reside, sin embargo, una vez más, en el hecho de que ese concepto muestra el carácter insondable de la vida. Si fuese expresión de la experiencia externa de regularidades o de una forma de actividad intelectual, su representación sería en ambos casos clara, nítida y carente de contradicciones. Pero sucede precisamente lo contrario. El análisis que el entendimiento lleva a cabo de la experiencia viva contenida en esa categoría conduce a contradicciones y oscuridades. Soy incapaz de representarme cómo cosas que son discretas, separadas y externas la una de la otra, aquello que actúa y aquello en lo que produce el cambio, se introducen al mismo tiempo la una en la otra. Esta dificultad que la relación causal ofrece al entendimiento llevó en el siglo XVII, cuando la racionalidad se convirtió en norma de la verdad, a negar la relación de causalidad en general. La imposibilidad de esta relación para el entendimiento no se reconoció solamente en los casos en que la causa y aquello en lo que influye son heterogéneos entre sí, sin que la misma dificultad se repite en general para el entendimiento cada vez que se yuxtaponen dos elementos discretos, separados, cada uno de los cuales subsiste por sí mismo. En expresión de Leibniz, el máximo pensador del siglo: las mónadas no tienen ventanas. Nuevas contradicciones se plantean asimismo cuando se toman en cuenta las relaciones temporales. Tan decisiva es la relevancia de las mismas para la relación causal que los empiristas creyeron poder derivar la totalidad de la idea de causa a partir de la sucesión, mientras que los transcendentalistas vieron en el tiempo el esquema de la causalidad. Pero esta relación temporal, cuando la examinamos detenidamente, muestra también una contradicción. La presencia de la causa precede a la aparición del efecto. Y por otra parte, sin embargo, el efecto se da y persiste sólo mientras dura la acción de la causa. Por lo tanto, uno y otra son simultáneos. La apariencia de la separación temporal entre causa y efecto surge únicamente en virtud de que el efecto se acumula en una suma en la que el cambio se torna perceptible. Esto suce-

de con mayor o menor rapidez, según los casos. Por otra parte, la sucesión se halla en el concepto mismo de causalidad. Una vez más es la inherencia recíproca de causa y efecto, la conexión de vida que impera también entre diversas substancias, cosas, cosas y personas o entre personas, lo que el entendimiento no consigue explicar, convirtiéndose por tanto, con la elaboración intelectual de tales conceptos, en sede de contradicciones insolubles en el seno de los mismos.

Tanto la primera como la segunda contradicción, en efecto, arraigan en esa inherencia recíproca de lo diverso. Esta inherencia se nos da como vida en la vivencia de sujeto y objeto, de la unidad de vida y de las cosas que forman su medio. Yo y tú, lo uno y lo otro, no significan en absoluto nada más que lo que se nos da en esta vivencia de afección y reacción en el seno de una unidad de vida consciente. Tampoco el análisis del concepto de causalidad nos confirma otra cosa que la imposibilidad de retroceder más allá de la experiencia de esa conexión vital y de hacer comprensible a través únicamente de conceptos abstractos la sucesión de lo Uno y lo Otro, el vínculo causal entre ambos que se da en dicha conexión.

Es posible desarrollar indirectamente una tercera prueba, que surge de nuestra intuición fundamental, en favor de la explicación de la causalidad aquí propuesta. Esta prueba corresponde a la prueba indirecta del origen de la idea de substancia.

La premisa mayor consiste en la disyunción siguiente: o bien la relación causal proviene de la función del intelecto o de la mera experiencia externa, o bien ha de ser la experiencia interna por sí misma, o en combinación con la externa, la que genera el vínculo causal.

Excluimos ahora las dos primeras posibilidades mediante las dos premisas menores siguientes:

Primera premisa menor: La relación causal y la ley de causalidad que en ella se contiene no son, como creyeron Kant, Schopenhauer y Helmholtz, una función congénita al intelecto, pues este supuesto introduce un fundamento explicativo desconocido, siendo así que los fundamentos conocidos son suficientes. Por consiguiente, es rechazable desde el punto de vista metódico. Pero sobre todo, si la relación causal fuese una función del entendimiento, sería transparente para él. Las categorías formales nos ofrecen ejemplos de semejante transparencia. Identidad, diferencia, grado, son categorías de ese tipo, plenamente diáfanas y únivocas. Por otra parte, al pensar en estas categorías no necesitamos invocar la contribución de nuestra vitalidad interior. En cambio, la categoría de causalidad encierra algo que nos es desconocido; en los casos en que nos la representamos con plenitud, evocamos esta categoría en una especie de vivacidad interior; por el contrario, no puede hacerse transparente y clara en absoluto

ante el entendimiento. La familiaridad, intimidad e insondabilidad de la vida misma se transmiten más bien, de una vez por todas, a este nexo que en ella se contiene. Es más: cuando el entendimiento se empeña en lograr la transparencia conceptual de la relación causal, se ve llevado a las contradicciones que hemos expuesto anteriormente.

Segunda premisa menor: La relación causal no puede esclarecerse partiendo de percepciones externas por sí solas. La base de la relación causal en la percepción externa es la sucesión. El viento del oeste sopla sobre el Lago de los Cuatro Cantones. Se acumulan negros nubarrones. La lluvia descarga. Pero ha de añadirse ahora que esta sucesión se produce frecuentemente en este orden. Ha de darse una uniformidad en la naturaleza con respecto a dicha sucesión. En cuanto el viento del oeste comienza a soplar persistentemente sobre el lago, [las] nubes [se] acumulan, y al cabo de pocos días, si persiste ese viento, viene la lluvia. Esto sucede siempre, y esta relación no presenta excepción alguna. Por ello surge ahora de esta uniformidad la expectativa de la aparición del segundo miembro del cambio cuando el primero se ha producido. Y a tenor de ello se espera a continuación la aparición del tercero. Cuando el viento del oeste sopla un día tras otro durante una temporada, yo espero que se acumularán nubes sobre el lago. Y cuando éstas aparecen y permanecen sobre el lago mientras sigue soplando el viento del oeste, espero entonces la presencia de la lluvia. De este relación de familiaridad con estas circunstancias, de la expectativa segura que procede de ella, surge finalmente una especie de vínculo interno de estas tres imágenes en mi conciencia. Caracterizo este vínculo como asociación, como una especie de adherencia entre estas imágenes. ¡Extraño sofisma! Cuantas veces se pone el sol, sigue a su puesta, si el cielo está despejado, la aparición del lucero de la tarde. Y, sin embargo, no por ello incluyo en una relación interna estos dos cambios tan estrechamente yuxtapuestos. Por tanto, es imposible que el nexo en cuestión sea tan simple y directo. ¿Y cómo iba a hacer también de esa perduración indiferente y real y de esa adherencia muerta de las imágenes el específico sentimiento vivo que conlleva en mí el vínculo de causa y efecto?

5

Las categorías de esencialidad o esencia, fin, valor, sentido, significado

Todo el esplendor y alegría de la vida, todo el júbilo y todo el dolor, la plenitud de toda nuestra existencia se mueven en el seno de la estructura de la unidad de vida y fluyen de ella. El centro

de la unidad de vida lo constituyen impulsos que tienden a satisfacerse y cuya satisfacción produce alegría y sosiego, sentimientos de regocijo o de pesar. La pluralidad de estímulos se valora a partir de ellos y se mide por su rasero. Desde esa pluralidad de estímulos centellea luego la dicha, colmándonos por completo, y esa unidad de vida es como un amplio y sereno espejo del lago sobre el que resplandece mansamente el sol. O por el contrario, esa pluralidad hace palpitar en nosotros un dolor profundo y terrible que conmueve todas las fibras de nuestro corazón. Es como si sobre la anchurosa llanura de nuestra alma, tan ancha como el mundo mismo que existe en ella, rugiesen tormentas del norte, rodando desde todos los valles y encrespando las olas. Se eleva ahora en el alma una fuerte reacción contraria. La pluralidad de estímulos es internamente repelida, por decirlo así. Tormenta del odio, de la cólera, firme voluntad de aniquilar lo que amenaza la vida interior. En medio de todas las disposiciones del pensamiento, la disciplina, el tedio y el tranquilo esfuerzo, ésta es en último término la conexión elemental que se desarrolla desde el ser vivo más humilde en adelante y que decide por doquier sobre la dicha y el valor de la vida. Pensamos conocer las razones por las que sufrimos. ¿Qué tiene eso que ver con la vida? Insensato Spinoza, que creyó comprender el sufrimiento personal en el seno de la conexión cósmica a condición de que [se] transformara en alegría por dicha conexión. Nos hemos disciplinado. ¿De qué nos serviría si estalla la tempestad del odio? Mísera disciplina y miserable el disciplinado que es incapaz de odio. Nos hemos procurado pequeños goces y pequeñas ventajas.

Ésta es, pues, la conexión de la vida presente en esa unidad vital. Siempre hay en ella acontecimientos que deciden sobre nosotros. Ésta es la experiencia más profunda que el hombre puede tener. Lo que en ella está en juego es lo que hace la vida digna de ser vivida.

Sin embargo, la conexión implicada en todo ello pugna por hallar una expresión. Podemos decir que el nexo más profundo de la vida lucha por expresarse en una categoría. Según sea la posición concreta en que se abarque dicho nexo, se alcanzan matices completamente distintos de esa categoría de la vida. El centro de la estructura misma de la vida, experimentado como tal en la vivencia, en oposición a todo aquello que no constituye dicho centro, se expresa en las categorías de esencia, esencialidad, significado, sentido. Valoramos la diversidad de estímulos en el marco de esas relaciones, y su relación con nosotros la denominamos «valor». Y la reacción que parte de los impulsos y del centro de la vida, tratando de producir de nuevo la adaptación, se manifiesta en las categorías de fin y medio. Podemos decir que estas distintas categorías son vecinas, se hallan estrechamente emparentadas.

Intentemos ahora esclarecer plenamente estas categorías y sus afinidades recíprocas. De la vida misma emerge la distinción entre

lo que constituye la médula, lo decisivo, la potencia elemental y aquello que puede faltar sin que perdamos nuestra plenitud vital presente y que puede estar ausente sin que por ello nos liberemos de la carga que nos oprime. Llevamos en nosotros una determinada configuración de nuestra unidad de vida, cuya consumación hace que no podamos desear nada mejor. Aquello que de este modo es para nosotros el punto central de la vida lo denominamos lo esencial. Decimos que el significado y el sentido de la vida reposan sobre ello. De este modo encontramos el significado de la existencia en ciertos rasgos de la misma. Su esencia reside en ellos. Separamos de ello lo inesencial, lo insignificante, lo indiferente. Nuestra unidad de vida adquiere de esta suerte un punto central. Para unos, consiste en la satisfacción de los poderosos impulsos sensibles naturales, que sustentan el engranaje de la vida bajo la forma de hambre y amor. Este punto central reside para otros en el crecimiento constante del conjunto de la vida psíquica, suscitado por la gloria, el orgullo, por grandes logros espirituales. Otros, a su vez, lo encuentran en esa satisfacción serena, callada, tranquila, pero constante y en última instancia inquebrantable, que lleva consigo el deber cumplido. Dondequiera que se halle, ese punto central está presente en cada uno de los individuos, aunque no tengan conciencia de ello; algo, sea lo que fuere, constituye para ellos la esencia y el significado de su existencia; y con ello se da también en cada uno la distinción entre lo elemental y decisivo, por un lado, y lo inesencial, e incluso lo indiferente, por otro. De este modo la unidad de vida se cierra sobre sí misma, con una gradación de los intereses desde el punto central hasta la periferia que los rodea. Entre estos diversos valores no hay sólo gradación, sino también relación, conexión.

Es natural, entonces, que advirtamos también, en las demás personas, un punto central constitutivo de su esencia y que experimentemos las gradaciones de los valores partiendo de él. Este proceso descansa en la conciencia de nuestra afinidad con ellas. En virtud de ello las comprendemos. Además de esto, sin embargo, concebimos también esencia, significado y sentido de su existencia en el caso de los objetos. También a este respecto se acredita la vivacidad originaria de nuestra concepción de los mismos.

En la medida en que se experimenta y se expresa la relación que el entorno de objetos guarda con este punto central de nuestra unidad de vida, nacen categorías que ocupan una posición lateral, por decirlo así, con respecto a la conexión de la vida. Señalan un aspecto lateral de dicha conexión. No tienen, en consecuencia, la importancia de las que acabamos de destacar. En principio, esa relación se puede expresar como valor, pero se podría abogar también por el significado o la esencia como expresión de ese mismo concepto. En cambio, la expresión «utilidad» es específica. A ella corresponde la perspectiva propia de la teleología

externa, que se mueve en el marco de las relaciones con el centro de la unidad de vida. Esta teleología externa o utilidad es asimismo una categoría bajo la cual puede encajarse el obrar *(Wirken)*. Encierra, sin embargo, una visión fortuita, por así decir, de la vida, que depende de la relación de todos los objetos y personas con un sujeto o un sistema de sujetos. Este sujeto puede ser Dios, para cuya gloria arden los condenados. Puede ser también el género humano, e incluso el egoísmo puede convertirse en ese punto central, como corresponde al Único y su propiedad.*

Y al destacarse, en el seno de este contexto, la fuerza retroactiva que reacciona frente al entorno de cosas y personas, y concebirse la conexión entera a partir de ella, surge la categoría de fin, que tanta influencia ha tenido en la historia del pensamiento humano, junto con la categoría correlativa de medio. Esta categoría es sumamente vívida y sensiblemente clara, pues expresa en un concepto la manifestación vital de la voluntad consciente de sí [misma] y dirigida a un objetivo. Esta voluntad consciente de su meta es, sin embargo, la más pródiga en triunfos y la más poderosa en toda sociedad y en toda la historia. Todo ha de someterse a ella, incluso las circunstancias vitales más vejatorias y dolorosas, por más que estas mismas circunstancias lleguen a aniquilar la voluntad y la vida que la sostiene. En ella reside la soberanía de la naturaleza humana. Por ello esta categoría se convierte en fórmula que expresa el obrar *(Wirken)*, en la medida en que éste se halla relacionado con la vida, la conciencia y el sentido. Pero nosotros caracterizamos el significado o el sentido de una unidad de vida, de otra persona, y en último término de una cosa, sirviéndonos de la noción de fin. En todo ello se lleva a cabo una desviación antropomórfica en los conceptos afines de esencia, significado o valor. Esa desviación consiste en el hecho de que, en adelante, el obrar se concibe como expresión de una voluntad consciente, con lo cual lo que está vivo y pleno de sentido, que sin embargo sólo lo está *como si* una voluntad lo hubiese producido, se ve remitido a esa voluntad consciente.

En la elaboración posterior de ese concepto en el seno de la concepción humana del mundo surge una contradicción para el entendimiento, al igual que sucede con las categorías precedentes. Propiamente hablando, sólo la teleología inmanente que se expresa adecuadamente en las categorías de esencia, significado, sentido, es la expresión de la vitalidad que rebasa las unidades de vida dadas para interpretar las cosas también a su medida. Sin embargo, tan pronto como [se] pretende concebir la relación de lo inesencial con lo esencial, el valor de los estímulos, de los procesos intelectuales, de los movimientos, surge una relación que sólo expresamos adecuadamente mediante el tropo de fin y medio.

* Dilthey parece aludir aquí a la obra del mismo título de Max Stirner. *(N. del t.)*

Esta relación arraiga en nuestra propia estructura. La extendemos también a las relaciones entre personas y cosas. El sistema, el mecanismo muerto de los medios lo vemos sometido al fin. Y de este modo surge una contradicción que impregna indeleblemente las expresiones de esta categoría : la contradicción entre teleología inmanente y teleología externa o relativa. Consideramos la juventud como medio para el fin de las realizaciones de la edad viril, y sin embargo sabemos que cada época de la vida posee significado y valor en sí misma. Consideramos nuestro pensamiento y nuestro trabajo como medios para la conservación y el sustento de la vida, y al mismo tiempo sabemos, sin embargo, que el trabajo real posee un valor que le es inherente.

Vemos los animales como medios a nuestro servicio, y no obstante sabemos que viven para sí mismos y que también ellos encuentran el valor propio de su existencia en la satisfacción o la plenitud vital. El hombre extiende su perspectiva teleológica externa incluso a las montañas y ríos que le rodean, subordinándolos a sí mismo como su señor. Y, sin embargo, alienta en él indestructiblemente y renace con renovado ímpetu en cada nueva obra poética el sentimiento de que ese poderoso san Gotardo descansa en sí mismo, subsiste por sí mismo, y que de algún modo ese poder imperturbable de su existencia granítica habla en su favor, incluso en mí. ¿Qué clase de personillas somos para que lleguemos a figurarnos que existe con el fin de que lo perforemos o lo atravesemos?

Apenas cabe poner en duda que el origen y el contenido de los conceptos que acabamos de desarrollar, significado, sentido, valor y fin, radican en la vitalidad de nuestro ser. Incluso aquellos para quienes la conexión de la vida surge primariamente de elementos y los procesos psíquicos en general a través de los procesos intelectuales, conciben sin embargo dicha conexión como el fundamento de tales categorías. De esta concepción ha surgido posteriormente la conocida doctrina del carácter meramente subjetivo del concepto de fin, basada en la transposición de la voluntad a la naturaleza. No es casual que esta doctrina acompañe a la intelectualización de toda realidad como su sombra, como su aspecto negativo. Puesto que este punto de vista convierte lo abstracto en lo primario, haciendo de la vida algo secundario, esta categoría plena de vida se concibe también como una invasión de la realidad por parte de la voluntad. Más adelante tendremos que hablar sobre su valor. Su origen, sin embargo, no se halla en la relación de la voluntad consciente con las ideas de finalidad que irrumpen en ella. Su núcleo no es la transposición de esta forma de conciencia a la naturaleza. Como vimos, los conceptos de significado, sentido y valor son la expresión más próxima y más general de la conexión de la vida, en lo que se refiere al aspecto expresado en estas categorías. Y con estas categorías no sucede otra cosa que con las de substancia o causa. Sea cual fuere la

forma en que el investigador de la naturaleza pueda operar con su mecanismo, esta categoría de significado, sentido y valor es tan elemental, indestructible, universal y eficaz como la de causa o la de cosa.

La ventaja de estas dos últimas categorías reside únicamente en el hecho de que son absolutamente imprescindibles para la construcción científico-natural del mundo externo, mientras que la categoría de significado sólo se revela indispensable allí donde se trata de comprender la estructura de la unidad de vida orgánica. Sin embargo, si retrocedemos desde la construcción científica hacia la vida, hacia las ideas primarias, este tercer grupo de categorías es indestructible, y su validez se extiende por doquier. Tampoco el investigador de la naturaleza puede ver una tragedia o gozar estéticamente de un paisaje sin el concurso de su vitalidad interior, que descubre significado en la vida y en la naturaleza. Sin eso no puede tener un sentimiento religioso, ni poseer una condición moral profunda. En pocas palabras: tendría que mutilar su vida plena, entera, realmente humana, transformándose en mero entendimiento, para arrancar efectivamente de sí esta categoría y sus raíces. Tendría que negar la vida que hay en él, y en la que su entendimiento mismo se presenta, para dejar a éste paso libre en su empeño de negar esas categorías.

Éste es el terrible final de semejante tendencia intelectualista en nuestra época: ha aniquilado teóricamente en las clases cultas, que deben regir la sociedad, la fuerza de voluntad, la poderosa vitalidad real del alma humana, de la que surgen las acciones heroicas, ha arruinado su fe heroica ingenua y conscientemente idealista, de modo que poco a poco se ha ido presentando la atrofia de la realidad humana plena y entera, que no puede tener otra consecuencia que el ocaso de los grandes pueblos cultos de Europa, a menos que tenga lugar una reacción desde las profundidades de la realidad humana plena y entera, que no puede tener otra en los investigadores de la naturaleza, sino en el papa de Roma y en la dominación de los bárbaros eslavos. Pues el hombre ha de creer en algo que dé sentido, significado o valor a la vida. Y si destruimos la conexión viva presente en nuestro pueblo, el sentimiento eslavo, elemental y poderoso, que ata al ruso al hermano y lo encadena a su tierra, alcanzará predominio en todos nosotros. Si las clases cultas ya no tienen fe, la socialdemocracia tiene razón. Y si logra la razón, los bárbaros eslavos alcanzarán el poder. Ésta es la terrible contradicción que alienta también en el seno de la teoría socialdemócrata. Parte de la tradición de algunas naciones cultas. Pero en los nihilistas del mundo eslavo arde un fuego distinto que en ellas. Y poseen el poder concentrado, comparable a un puño apretado. Gogol dice: todas las demás naciones son semejantes a ríos. Este mundo eslavo, sin embargo, es como el mar.

Estos conceptos de significado, valor, sentido y fin tienen, por tanto, la misma fuerza elemental y primaria, la misma impronta indeleble, la misma universalidad que los conceptos previamente desarrollados. Así como substancia y causalidad surgen de raíces vivas, pero adquieren luego una forma abstracta en el contexto del conocimiento, así también este mismo desarrollo tiene lugar en el caso de estos otros conceptos.

Y por esta vía surgen luego las categorías de esencia o de esencialidad.

Estos conceptos ocultan su origen en un grado especialmente notable. Entran en relaciones de tipo lógico. La distinción de *substantia, attributum* y *modus* o *accidens* atraviesa toda la lógica y toda la metafísica. La metafísica entera trabaja con el concepto de esencia, distinguiéndolo del de substancia. Por «esencia» entendemos las propiedades que son indispensables para la existencia de una substancia. Siguiendo a Ueberweg, podemos definir la esencia como el compendio de las características esenciales. «*Esenciales (essentialia)* son aquellas características que *a*) encierran el fundamento común y permanente de otras diversas características y *b*) de las cuales depende la existencia del objeto y el valor y significado que le corresponde, en parte como medio para otra cosa, en parte y especialmente en sí mismo o como fin autónomo en la serie de los objetos.»[2] Así, pues, la esencia del hombre particular es algo que se distingue de sus propiedades accidentales casuales.

Y, así, este concepto de esencialidad entra en relación con la intuición realista fundamental según la cual las formas conceptuales son inmanentes a las cosas particulares. Aclaremos inmediatamente, sin embargo, que esta relación no es necesaria. Lo esencial de un hombre determinado puede incluir también la *haecceitas*. Pero en tanto que esa relación se dé, la esencia podrá definirse entonces mediante la inherencia de la forma de la especie en el individuo. Surge con ello una conexión sistemática del universo a la que se subordina el significado de la existencia particular a tenor de las relaciones simples y diáfanas de lo general y lo particular en el orden conceptual. Con ello culmina la racionalización del universo en esa época del pensamiento que precedió a un verdadero análisis del universo en sus factores. El mundo es ahora un romo sistema racional. Sería una llanura muerta si en esta conexión no se incluyera nada más que la relación de extensión entre conceptos. Pero tendremos ocasión de ver que a pesar de este vínculo de la categoría de esencia con la ordenación de los conceptos según su extensión sigue existiendo un núcleo que nada puede destruir.

A pesar de todo, en esta construcción sistemática se daba un supuesto que no concuerda por completo con el sentimiento vivo

2. F. UEBERWEG, *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*, 5a. ed., ed. por J. B. Meyer, Bonn, 1882, p. 147.

de lo real que se oculta en el núcleo mismo de la categoría de esencia. ¿Es realmente la esencia del individuo sólo esa forma general que se realiza en él como un ejemplar suyo? ¿Realmente es el individuo semejante ejemplar indiferente, uno de los innumerables ejemplares, por decirlo así, de las muchas ediciones de una obra, que sigue siendo la misma sea cual fuera el papel y los tipos con los que haya sido impresa? La oposición a esta concepción se expresa en los escritos de Duns Scoto y de Occam. Y resulta característico del verdadero origen del concepto de esencia que la misma escuela que destacó la vivacidad y la importancia del querer frente al intelectualismo fuese al mismo tiempo la que propusiera la doctrina de la forma individual como verdadera esencia de una cosa.

Partiendo de esta conexión real resulta asimismo comprensible por qué todo el movimiento que, en los siglos XV y XVI, se situó del lado de la vitalidad y de la realidad plena renunció al realismo e [hizo] uso de algún modo de los conceptos escolásticos del nominalismo y del terminismo, de estilo tan peculiarmente florido. En esta controversia de tendencias escolásticamente sutilizadoras se encerraba la lucha entre la vida y las sombras abstractas del pasado.

Así, el tumulto de estas luchas en torno a las grandes categorías centrales de la esencialidad y su relación con la forma intelectual del concepto nos remite ya a los elementos contradictorios que operan en el seno de esta categoría. En pequeña escala, la definición de la categoría de esencialidad esbozada por Ueberweg nos permitiría percibir gráficamente esta pugna de elementos encerrada en ella. Lo que se enfrenta en la historia de esta categoría y se expresa igualmente en todo intento de conocerla y de determinar sus funciones es la vida, que acompaña a este concepto a tenor de su origen, y el logismo de la ordenación de los conceptos.

Voy a aclarar la contradicción interna que para el entendimiento encierra esta categoría mostrando el círculo en el que incurre toda definición de la misma. De acuerdo con la lógica, el concepto se define a través de las características esenciales. Y «esencial» o «esencia» sólo pueden definirse como aquello que se expresa en el concepto.

Es posible evitar este círculo únicamente si dejamos atrás las relaciones lógico-formales y nos remontamos de algún modo al significado que en esa conexión de lo real corresponde a aquello que debe captarse en su esencia. Sin embargo, este significado es ciertamente claro en la vivacidad de la experiencia, pero para el entendimiento sigue siendo equívoco, indemostrable, insondable. Así, pues, la lógica remite, también aquí, a algo que se halla más allá del entendimiento así como del tableteo de formas y leyes.

Pero de esta separación intelectual y vinculación externa entre lo esencial y lo accidental surge además la siguiente contradic-

ción: aquello que aprehendemos en la cosa ha de ser, o bien una modificación pasajera y condicionada por otras cosas, o bien algo dado invariablemente y fundado en la naturaleza de la cosa. Llamamos a lo primero accidental y a lo segundo, esencial. Mediante esta separación surge en principio únicamente una dicotomía, que no nos conduce más allá de sí misma. Por el contrario, en la estructura lógica de sustancia, *attributa essentialia* y *modi* o accidentes se da una tricotomía que hace de la substancia algo carente de propiedades, con lo cual ésta se desvanece. Pero, sobre todo, mediante esta separación se torna absolutamente incomprensible cómo, a pesar de todo, también las modificaciones pasajeras están condicionadas por la naturaleza de la cosa. Todo lo que tiene lugar en la cosa ha de estar condicionado también, en última instancia, por su naturaleza. Es imposible separar este intrincamiento. Nada ocurre que no sea también expresión de la cosa y que no participe, por tanto, de su esencialidad. Y así, una vez más, se desgarra también aquí el intrincamiento existente entre el significado y aquello a cuyo servicio está, y las partes se conectan de nuevo sólo de forma mecánica. En cualquier rasgo de nuestra vida, en el pensamiento más estúpido como en la más miserable acción rutinaria, hay una conexión con aquello que, como significado de la vida, reúne todos sus momentos en una totalidad. Podemos desatender cada uno de estos momentos, considerado aisladamente, como algo indiferente. Para Shakespeare o Carlyle nada hay que sea indiferente.

Prosigamos con nuestra argumentación. El concepto de esencialidad encierra, como vimos, un núcleo oscuro e insondable para el entendimiento, un núcleo que no cabe someter a disciplina mediante ningún tipo de tratamiento lógico y que, de tal suerte, podemos acomodar entre las dóciles criaturas del pensamiento formal como algo asimilable a ellas. Sin embargo, su naturaleza indomable se manifiesta históricamente en el modo en que recruje en el seno de la metafísica.

Podemos, finalmente, esbozar aquí una prueba indirecta.

Premisa mayor: La categoría de esencia procede, o bien del entendimiento, como una forma de su actividad, ya sea ésta un producto de procesos intelectuales, ya una función simple, o bien de la experiencia externa o [...][3] o en su interacción con la externa.

Premisas menores: Si la categoría de esencia fuese una función del entendimiento, habría de ser entonces transparente para él, etc. Si se tomase prestada a la experiencia externa, esta conexión peculiar de la vida que designamos con la expresión «significado» o «esencia» tendría que ser entonces susceptible de jus-

3. Dos palabras ilegibles en el manuscrito.

tificación. Ahora bien, dicha conexión consiste, sin embargo, ..., etc.

Estas diversas pruebas ponen claramente de manifiesto que también la categoría de significado, valor, fin, esencia, se da en la conexión misma de la vida.

Nuestra próxima tarea ha de ser, en consecuencia, la de exponer el desarrollo a través del cual la categoría abstracta de esencia se ha ido constituyendo sobre dicha base. Esta constitución tuvo lugar a través del proceso por el que la ciencia, en su avance, trató de integrar en sus estructuras la conciencia del significado, valor o sentido de la vida, de la unidad vital, de las cosas. Y esa relación entre aquello de lo que depende el significado de la cosa y aquello que podía omitirse como indiferente trató de buscarla especialmente en la representación de la cosa. La interioridad consciente se vio así desminuida en el seno de la categoría. Pero en especial separó, desde el punto de vista conceptual, lo que constituye el valor y el significado en la cosa de lo casual y pasajero a lo que dicho significado no era inherente. Esta separación externa y mecánica dio lugar a una distinción clara, lógica. Y ahora se trataba de regular metafísicamente esa conciencia de significado. La metafísica aspira a regular, a disciplinar las libres creaciones de la sensibilidad y la imaginación. Más aún: se trataba de lograr un criterio firme, inequívoco, de lo duradero y valioso en oposición a lo cambiante y casual.

La filosofía griega había intentado descubrir la ley y razón de los cambios en la regla y forma de los mismos, concibiendo el universo como algo condicionado y guiado por una regla y una fórmula suprema en la que las reglas y formas particulares habían de estar contenidas y ser pensadas como tales. Esta doctrina de Heráclito contenía, sin duda, un profundo y genuino esquematismo del nexo cósmico, pero carecía de los medios necesarios para completarlo. La doctrina pitagórica del número tenía en sus manos el gran instrumento para llevar a cabo esa tarea; por ello fue superior a cualquier otro de los más antiguos sistemas; carecía todavía, sin embargo, de la posibilidad de utilizar el instrumento de la matemática para remitir a relaciones numéricas algo más que las proporciones musicales y las relaciones astronómicas. En esta situación desesperada, vino a entregarse a juegos y amaneramientos que le privaron de su crédito. El atomismo trató en vano de elevar la conexión causal al rango de un *Logos* y de llevar a cabo la exigencia general de esta conexión causal entre los átomos: derivar las formas del mundo a partir de las proporciones básicas de aquéllos. En esas circunstancias, una intuición grandiosa y llena de vida en sus orígenes vino a apoderarse de los espíritus rectores de la época, y de ella fue a surgir una metafísica duradera, debido a su plena adecuación a la situación de los pensadores. El pensamiento humano busca lo perenne y lo valioso. Y lo encuentra dado en los géneros, especies y formas de la realidad,

que contienen los paradigmas, por decirlo así, según los cuales se configuran las cosas perecederas. Las generaciones de animales nacen y perecen, pero sus grandes tipos permanecen constantes, inmutables y perfectos en sí mismos, a modo de reglas en medio de este trasiego fugaz. Estos tipos y formas permanentes de lo real encierran también, al realizarse en los ejemplares pasajeros, el valor de éstos. El universo existe para realizar, en el seno mismo del trasiego fugaz, esas formas y esos tipos eternos del acontecer y de las criaturas. Hacia estas formas eternas levantamos los ojos como hacia las estrellas: les atribuimos una fuerza viva capaz de realizarse en la naturaleza, un impulso formador para generar de sí diversos desarrollos, una energía espiritual para gozar sin fin de sí mismas en lo armónicamente racional; y reunimos todas estas formas, tipos y especies en una conexión última que constituye la razón universal. Esta metafísica había comenzado como una grandiosa fantasía cósmica, pero pronto se apoderó de ella la pedantería propia de la consideración formal de las relaciones de extensión y contenido entre los conceptos, a tenor de las relaciones de lo general y lo particular. Ello sucedió tanto en la escuela platónica como en la aristotélica, y en un grado aún mayor en los sistemas realistas de la Edad Media, tanto en Oriente como en Occidente. Esta metafísica envejeció.

Envejeció al mismo tiempo que la fe y el orden del mundo, en consonancia con los cuales había vivido. El Dios que se hace hombre y se encarna en un único prototipo de la humanidad; este prototipo cuya acción es la de la humanidad entera, ya que se produce en su favor a través de una representación misteriosa; el cuerpo místico de la Iglesia que, como totalidad, es representación de lo sagrado: todos ellos son conceptos que se desarrollaron y reinaron en consonancia con ese realismo, y cuyo destino había de quedar enlazado con él. Esa articulación efectiva de la Iglesia por la cual una fuente de energías divinas se derramaba desde arriba a través de todos sus miembros y se hallaba en cada sacerdote como representación de este orden sagrado: se trataba de instituciones que habían de permanecer también estrechamente unidas a esa filosofía. Y la Iglesia católica, con ese instinto histórico e intelectual que la caracteriza, se ha mantenido fiel a este sistema cada vez que ha pretendido renovarse desde dentro sobre la base de sus fundamentos establecidos.

No voy a relatar aquí cómo este gran concepto de una teleología universal en la que todo lo que nace ha de vivir su vida hasta el final, en el lugar a él asignado, según las leyes universales de aquélla, realizando por decirlo así la fórmula que le ha sido prescrita, fue perdiendo influencia y simpatía a medida que un mundo transformado luchaba por expresar una concepción más libre del significado, de los fines vitales y de los valores repartidos en el universo. Para comprender esta gran categoría sólo importa tener en cuenta que todo intento de subordinar su inmensa vivaci-

dad, en una concepción más profunda, al esquematismo conceptual del universo no tuvo sino un carácter efímero. Hasta entonces, todas las cadenas de ese esquematismo conceptual se fueron rompiendo, imponiéndose de nuevo la primigenia vivacidad y libertad de esa categoría. Desbordando el rigor conceptual de las ciencias, esas categorías adoptaron formas variadísimas y sufrieron modificaciones innumerables, pero se afirmaron al fin en su potencia elemental contra toda polémica científica.

Preguntémonos finalmente, a propósito de estas categorías, por la legitimidad de sus pretensiones de validez. La respuesta nos es ya familiar. En el seno de las ciencias del espíritu nos hallamos ante unidades de vida cuya estructura encierra en sí la conexión que caracterizamos mediante las categorías de significado, valor y fin. La teleología que pretende entretejer el universo entero en la red de fines y medios no es, en último término, sino la proyección de la estructura teleológica de la unidad de vida. Y ésta nada dice acerca de un orden deliberado, de una conciencia que la hubiese producido. Sólo expresa una forma de conexión. Estos caracteres explican que nos la representemos más fácilmente como algo formado por una conciencia a tenor de fines. Explican que nos sea más fácil representárnosla como el fruto de una conciencia o como si [ésta la hubiese formado], pero no implican que dicha estructura haya de pensarse necesariamente como algo nacido de esta forma y sólo de ésta.

Más allá de estos límites, el concepto de significado, valor y fin tiene sólo relevancia en la medida en que le sea transmitida desde la conexión de la vida en que se halla esta unidad vital, desde ese rasgo primario del hombre que consiste en descubrir por doquier vida y significado, desde los trazos propios de una inteligencia repartidos en la naturaleza, desde la escritura inteligible trazada en el cielo estrellado. Ninguna demostración, pues, sino sólo una necesidad, impuesta a toda vida vigorosa, de percibir vitalidad a su alrededor. Ninguna prueba, sino sólo el poder de persuasión de los más grandes hombres que anduvieron sobre la tierra como genios religiosos o como poetas.

La metafísica ha crecido al calor de la aplicación de los conceptos de significado, valor y fin, al calor, en fin, de la concepción teleológica del mundo. Su defecto consistió en convertir dichas categorías en mecanismos lógicos, de modo que, desde los días de la escolástica tardía, desde la enérgica constitución de la explicación causal del universo, la metafísica teleológica fue perdiendo terreno frente a ella. No puedo compartir el entusiasmo con el que ciertos representantes del ámbito filosófico, así como investigadores de la naturaleza, comentan la polémica contra el concepto de fin que se ha desarrollado con creciente intensidad desde fines del siglo XVI. Las acres invectivas de Spinoza contra dicho concepto se han citado con notable pasión. La finalidad, se dice, entra en la naturaleza allí donde ignoramos las causas. Con-

siste, según esto, en un complemento meramente subjetivo a la falta de conexión, por el que se traslada a lo infinito la limitación de la naturaleza humana. El mismo Kant se hallaba aún bajo la influencia de este modo de pensar. El concepto de fin ocupaba también para él una posición respecto del conocimiento completamente distinta de la que tenían los de substancia o causa. Sin embargo, este movimiento, impulsado por las ciencias de la naturaleza, encerraba en sí una contradicción. Tanto Goethe como Kant han rechazado, a pesar de todo, sólo la teleología externa y relativa, oponiéndola a la teleología inmanente, es decir, han convertido en el centro mismo de sus consideraciones la doctrina del significado del universo y de la realidad conexa en él. La oposición, presente en todo ello, a la visión mecánica de la naturaleza se ha afirmado más tarde en el esquema especulativo en términos asimismo metafísicos. Lotze pretendió conciliar ambas concepciones, pero no ha hecho más que yuxtaponerlas. Schopenhauer y sus discípulos, a pesar de su oposición a la escuela especulativa, defendieron asimismo la validez de la teleología. Lange [defiende] por otra parte la extraña paradoja consistente en concebir esa validez como una necesidad para la conciencia, pero como una necesidad poética. Y la mayor parte de los pensadores actuales reconocen algo incognoscible como sentido y significado del mundo, pero limitan todo conocimiento humano a la ciega conexión de la naturaleza. Con respecto a esta cuestión reina, por consiguiente, una extremada confusión. Y esta confusión sólo puede vencerse desde un punto de partida gnoseológico, desde el cual se establezca el origen de esta categoría, derivando, a partir de aquí, la esfera de su validez, fijando, en consecuencia, su validez para las ciencias del espíritu y mostrando la imposibilidad de proporcionar una explicación conceptual y una sistematización metafísica de la conexión y de la concepción teleológicas respectivamente.

2. *LAS CATEGORÍAS DE LA VIDA** *(Hacia 1910)*

Vida

Dirijo la mirada al mundo de los hombres. En él se presentan los poetas. Ese mundo es su objeto propio. En él se llevan a cabo los acontecimientos que el poeta expone. En él se le revelan los rasgos mediante los cuales presta significación a los acontecimientos. Encuentro, pues, que el gran enigma del poeta, que coloca por encima de la vida una nueva realidad que nos conmueve como la vida misma, que ensancha y eleva el alma, sólo

* *Ges. Schr.*, VII, pp. 228-245.

puede resolverse aclarando las relaciones de este mundo humano y de sus propiedades básicas con la poesía. Sólo así puede surgir también una teoría que haga de la historia de la poesía una ciencia histórica.

La vida es el nexo de las interacciones entre las personas que se producen bajo las condiciones del mundo externo, cuando ese nexo se concibe en su independencia frente al cambio de lugares y tiempos. Utilizo la expresión «vida» en las ciencias del espíritu limitándola al mundo humano; su sentido queda así determinado por el ámbito al que se aplica, evitándose así malentendidos. La vida consiste en la interacción de las unidades de vida. El curso psicofísico, en efecto, que para nuestra aprehensión comienza y termina en el tiempo, constituye para el observador externo algo idéntico a sí mismo en virtud de la identidad del cuerpo fenoménico en el que tiene lugar ese proceso; pero al mismo tiempo se caracteriza por la sorprendente circunstancia de que cada una de sus partes se enlaza con las demás en la conciencia a través de una vivencia que podría caracterizarse como de continuidad, conexión, identidad de lo que así transcurre. La expresión «interacción» no designa tampoco en las ciencias del espíritu esa relación que el pensamiento puede constatar en la naturaleza y que sería un aspecto de la causalidad; la causalidad que podemos registrar en la naturaleza implica siempre que *causa aequat effectum*; designa, más bien, una vivencia; ésta puede caracterizarse en sus expresiones mediante la relación de impulso y resistencia, presión, percatación interna de una ayuda recibida, de la alegría por otras personas, etc. Impulso no significa tampoco en este caso una fuerza de espontaneidad o causalidad supuesta por cualquier teoría psicológica explicativa, sino únicamente el estado de cosas fundado de algún modo en la unidad de vida y susceptible de ser vivido según el cual experimentamos la intención de llevar a cabo procesos de movimientos dirigidos a lograr un efecto exterior. Así surgen las vivencias que se expresan en general como interacción entre personas distintas.

La vida es, pues, el nexo en el que se hallan estas interacciones bajo las condiciones del contexto de objetos naturales, que se encuentran sometidos a la ley de causalidad y que abarcan asimismo una esfera del curso psíquico que se desarrolla en los cuerpos. Esta vida está siempre y en todas partes determinada espacial y temporalmente —localizada, por decirlo así, en el orden espacio temporal de los procesos que tienen lugar en las unidades de vida. Pero si destacamos lo que se produce siempre y en todas partes en la esfera del mundo humano y que como tal hace posible el acontecer espacial y temporalmente determinado, no por abstracción de este último, sino en una intuición que conduzca de esta totalidad, con sus propiedades siempre iguales, a lo diferenciado en el espacio y el tiempo, surgirá entonces el concepto de vida, que encierra el fundamento de todas

las formas y sistemas particulares que en ella se presentan, de nuestras vivencias, comprensión, expresiones e investigación comparada de todas esas formas y sistemas.

En esa vida nos llena de asombro una propiedad general que sólo en ella experimentamos, y no en la naturaleza ni en esos objetos naturales que denominamos seres vivos u orgánicos.

La vivencia

I

La vida se halla en una estrecha relación con la realización temporal. Todo su carácter, la relación de corruptibilidad que en ella se da y el hecho de que, sin embargo, constituya al mismo tiempo un nexo y tenga en él una unidad (el yo), está determinado por el tiempo.

La vida existe en el tiempo como relación de partes con un todo, es decir con una conexión de esas partes.

Lo revivido en la comprensión se da del mismo modo.

La vida y el revivir conllevan una relación peculiar de las partes con el todo. Se trata de la relación de significado de las partes para el todo. Esto se ve con la mayor claridad en el recuerdo. En todo nexo de vida en que nuestra totalidad adopta una determinada actitud hacia sí misma o hacia otros se cumple el hecho de que las partes tienen significación para el todo. Estoy contemplando un paisaje, abarcándolo con la mirada. Hemos de excluir ante todo el supuesto de que no se trata de un nexo vital, sino de una relación de mera aprehensión. Por ello no es lícito denominar «imagen» a la vivencia del momento que aquí tiene lugar en relación con el paisaje. Escojo más bien la palabra «impresión». En el fondo no se me dan más que impresiones. Ningún yo separado de ellas ni tampoco algo de lo que habría una impresión. Esto último lo añado y lo construyo yo mismo.

Observación

Quisiera dejar perfectamente claro que el significado se relaciona con la totalidad del sujeto que aprehende. Si generalizo esa expresión de tal modo que se identifique con toda relación entre partes y todo que se revele al sujeto, de tal modo que comprenda también el objeto del proceso intelectual o, mejor dicho, la relación de las partes en el pensar objetivo o en la adopción de fines, y en consecuencia también la representación general que construye las imágenes particulares, entonces «significado» no quiere decir otra cosa que pertenencia a una totalidad, en la que

queda eliminado el enigma vital acerca de cómo un todo puede tener realidad como un todo orgánico o anímico, etc.

II

El presente, psicológicamente considerado, es un decurso temporal cuya extensión abarcamos como una unidad. Abarcamos con carácter de presente aquello en lo que no podemos hacer distinciones en virtud de su continuidad. Es un momento vital que puede ser vivido. Y además abarcamos como una sola vivencia aquello que en el recuerdo se enlaza en una conexión estructurada, aunque al vivirlo puedan distinguirse en ello segmentos temporales distintos.

El principio de la vivencia: todo lo que existe para nosotros existe únicamente como algo dado en el presente. Aunque una vivencia haya pasado ya, existe para nosotros como algo que se da en la vivencia presente. Relación con el principio de la conciencia: es más general (y más completo), ya que abarca también lo no real.

La característica siguiente es: la vivencia es un ser cualitativo, una realidad que no puede definirse por la percatación interna, sino que alcanza también lo que no se posee con distinción. (NB: ¿se puede decir «se posee»?) La vivencia de algo exterior o de un mundo externo me está presente de modo análogo a como lo está aquello que no es aprehendido, sino que sólo puede inferirse. (Yo digo: mi vivencia contiene también aquello que no se advierte, y yo puedo arrojar luz sobre ello.)

Un hecho: de aquello que abarca mi visión (tomando esta palabra en su sentido más amplio) una parte es llevada, por su significación, al punto de mira, me apercibo de ella y ésta se distingue entonces de los procesos espirituales de los que no me apercibo. Esto es lo que llamamos yo, y tenemos la doble relación: yo soy y yo tengo.

Prueba más próxima: la vivencia encierra al mismo tiempo, como realidad, conexión estructural de vida; una localización espacio-temporal que se extiende desde el presente, etc.; y con ello una conexión estructural por la cual determinados fines contenidos en ella siguen operando.

Cuando se recuerdan vivencias, la manera como en ello se contiene una influencia que sigue operando sobre el presente se distingue (dinámicamente) de las vivencias que han pasado de una vez por todas. En el primer caso vuelve a presentarse el sentimiento como tal, mientras que en el otro caso hay una representación de sentimientos, etc., y desde el presente no existe ya más que un sentimiento sobre esas representaciones de sentimientos.

Vivir *(Erleben)* y vivencia *(Erlebnis)* no están separados el

uno de la otra; ambas son formas de expresión para lo mismo.

Algo que es distinto de la vivencia: en la apercepción se dan juicios (estoy triste, tengo la percepción de un fallecimiento o noticia de él). En ello se contiene la doble dirección de las afirmaciones que expresan la realidad dada.

La duración captada en la comprensión

En la introspección, que está dirigida a la vivencia propia, no podemos aprehender el avance del curso psíquico, ya que toda fijación detiene lo fijado y le da una duración cualquiera. Pero la relación entre vivencia, expresión y comprensión hace posible también aquí la solución. Aprehendemos la expresión de la acción y la revivimos.

El avance del tiempo deja tras de sí cada vez más pasado y se adelanta hacia el futuro. El gran problema de si el acontecer psíquico es un mero pasar algo o actividad se resuelve cuando buscamos la expresión del curso allí donde la dirección se expresa en lo aprehendido mismo. Tampoco es suficiente el avance en el tiempo y la adición psíquica del pasado. He de buscar una expresión que pueda transcurrir en el tiempo, que no sea perturbada desde fuera. La música instrumental es una expresión de ese tipo. Sea cual fuera el modo en que haya nacido, hay en cualquier caso un decurso en el que el creador abarca con la mirada su conexión en el tiempo, de una configuración a otra. Hay en ello una dirección, un hacer que se expande hacia una realización, un avance de la actividad psíquica misma, un condicionamiento por el pasado y, con todo, un contener en sí posibilidades distintas, explanación que al mismo tiempo es creación.

Significado

Se hace ahora visible un nuevo rasgo de la vida que está condicionado por el tiempo, pero que excede de él como algo nuevo. La vida es comprendida en su propio ser mediante categorías que son extrañas al conocimiento de la naturaleza. También en este punto el factor decisivo consiste en que dichas categorías no se aplican *a priori* a la vida como algo ajeno a ella, sino que residen en el ser mismo de la vida. La actitud que cobra en ellas una expresión abstracta es el único punto de apoyo para la comprensión de la vida, pues la vida misma existe tan sólo en esa forma determinada de relaciones de un todo con sus partes. Y cuando destacamos abstractamente esas relaciones como categorías, es propio de este proceder que el número de tales categorías no sea determinable y que sus relaciones no puedan ser reducidas a una forma lógica. Categorías de ese tipo son el significado, el valor, el fin,

el desarrollo, el ideal. Sin embargo, como la conexión del curso vital sólo puede aprehenderse mediante la categoría del significado de las partes singulares de la vida con respecto a la comprensión del todo, y lo mismo ocurre en cada sección de la vida de la humanidad, todas las demás categorías dependen de ésta. El significado es la vasta categoría con que la vida se torna comprensible.

La mutabilidad es tan propia de los objetos que construimos en el conocimeinto de la naturaleza como lo es de la vida que se percata de sí misma en sus determinaciones. Pero sólo en la vida el presente abarca la idea del pasado en el recuerdo y la del futuro en la fantasía, que se ocupa de sus posibilidades, y en la actividad que se propone fines entre estas posibilidades. Así, el presente está henchido de pasado y lleva en su seno el futuro. Éste es el sentido de la palabra «desarrollo» en las ciencias del espíritu. No significa que podamos aplicar a la vida del individuo, o de la nación, o de la humanidad, el concepto de un fin que se realiza en ella; esto sería un modo de consideración ajeno al objeto, del que se podría también prescindir. Ese concepto designa solamente la relación inherente a la vida. Con ese concepto de desarrollo tenemos también dado, al mismo tiempo, el de configuración. La configuración es una propiedad general de la vida. Si miramos más profundamente en ella, veremos que hay configuración hasta en las almas más míseras. La vemos con la máxima claridad allí donde grandes hombres poseen un destino histórico; pero ninguna vida es tan miserable que no encierre una configuración en su transcurso. Allí donde la estructura y la conexión adquirida de la vida psíquica fundada sobre ella forman una constante vital en la que se presentan los cambios y la caducidad, allí también el curso temporal de la vida adquiere configuración según las circunstancias dadas. Sin embargo, este concepto sólo puede aparecer porque concebimos la vida bajo la categoría de significado.

La categoría de significado designa la relación de las partes de la vida con el todo, relación que se funda en el ser mismo de la vida. Poseemos esa conexión únicamente a través del recuerdo, en el que podemos abarcar con la mirada el curso vital ya pasado. Con ello el significado reafirma su validez como forma de aprehensión de la vida. Captamos el significado de un momento del pasado. Es significativo en la medida en que en él se estableció un compromiso para el futuro mediante la acción o mediante un acontecimiento exterior. O tal vez en la medida en que se concibió el plan del modo de vida posterior. O en la medida en que dicho plan se enfrentó a su realización. O quizás es significativo para la vida en su conjunto en la medida en que el individuo intervino en ella, influyendo con su ser más propio en la configuración de la humanidad. En todos estos casos y en tantos otros el momento particular tiene significado por su conexión con el todo, por la

relación entre pasado y futuro, entre existencia individual y humanidad. Pero, ¿en qué consiste la índole propia de esta relación de la parte con el todo en el seno de la vida?

Se trata de una relación que nunca se completa del todo. Habría que esperar el fin del curso vital y sólo en la hora de la muerte podría abarcarse con la mirada el todo desde el cual sería posible establecer la relación entre sus partes. Habría que esperar asimismo el fin de la historia para poseer el material completo con el que determinar su significado. Pero, por otra parte, el todo sólo nos está presente en la medida en que se torna comprensible desde las partes. La comprensión oscila siempre entre ambas perspectivas. Cambia constantemente nuestra aprehensión del significado de la vida. Todo plan de vida expresa una concepción del significado de la vida. Lo que establecemos como fin para el futuro condiciona la determinación del significado de lo pasado. La configuración de la vida que se lleva a cabo obtiene un patrón de medida mediante la estimación del significado de lo recordado.

Así como las palabras tienen un significado por el que designan algo, o las proposiciones un sentido que nosotros construimos, así también la conexión de la vida puede construirse partiendo del significado determinado-indeterminado de sus partes.

El significado es el modo peculiar de relación que, en el seno de la vida, guardan sus partes con el todo. Conocemos ese significado, como el de las palabras en una proposición, mediante recuerdos y posibilidades de futuro. La esencia de las relaciones de significado reside en las circunstancias que, en el curso del tiempo, encierra la configuración de una trayectoria vital sobre la base de la estructura de la vida y bajo las condiciones del medio.

¿Y qué es entonces lo que al considerar el propio curso vital constituye la conexión por la cual enlazamos sus partes singulares en un todo en el que la vida llega a comprenderse? La vivencia constituye una unidad cuyas partes se vinculan mediante un significado común. El narrador logra su objetivo al destacar los momentos significativos de un decurso. El historiador caracteriza a ciertos hombres como importantes y a ciertas inflexiones de la vida como significativas; reconoce la importancia y significado de una obra o de un hombre en sus efectos sobre los destinos comunes. Las partes de un curso vital poseen un significado determinado para el conjunto del mismo. En una palabra: la categoría de significado guarda patentemente una *conexión* particularmente estrecha con la *comprensión.* Esa conexión es lo que ahora trataremos de estudiar.

Toda manifestación vital posee un significado en la medida en que, como signo, expresa algo y como expresión señala hacia algo que pertenece a la vida. La vida misma no significa otra cosa. No hay en ella ninguna separación sobre la que pudiera basarse el hecho de que significase algo exterior a sí mismo.

Si destacamos algo de la vida por medio de conceptos, éstos

nos sirven en primer término para describir la singularidad de la vida. Estos conceptos generales sirven, por tanto, de expresión a una comprensión de la vida. Hay aquí, pues, sólo una relación libre entre los supuestos y el avance que desde ellos se lleva a cabo hacia algo que se les adhiere: lo nuevo no es un resultado formal de los supuestos. La comprensión avanza más bien desde un rasgo ya indagado hacia algo nuevo, que puede comprenderse partiendo de aquél. La relación interna está dada en la posibilidad de la recreación, de la revivencia. Éste es el método general tan pronto como la comprensión abandona la esfera de las palabras y su sentido y no busca ya un sentido de los signos, sino el sentido mucho más profundo de la manifestación vital. Se trata del método que Fichte entrevió por primera vez. La vida es como una melodía en la que las distintas notas no se presentan como expresión de las realidades efectivas inherentes a la vida. La melodía reside en la vida misma.

1. El caso más simple en el que aparece el significado es la comprensión de una proposición. Cada una de las palabras posee un significado y de su combinación se deriva el sentido de la proposición. El procedimiento consiste, por tanto, en que la comprensión de la proposición resulta del significado de las distintas palabras. Y, sin duda, se da también una acción recíproca entre el todo y las partes, en virtud de la cual [se determina] la indeterminación del sentido, es decir, las distintas posibilidades de sentido y cada una de las palabras.

2. La misma relación se da entre las partes y el todo de un curso vital, y también en este caso la comprensión del todo, el sentido de la vida resulta del significado [...].

3. Esta relación de significado y sentido concierne, pues, al curso de la vida: los acontecimientos particulares que lo constituyen y que forman parte del mundo sensible guardan, como las palabras de una oración, una relación con algo que significan. Mediante esta relación, cada una de las vivencias es acogida significativamente desde una totalidad. Y así como las palabras se combinan para la comprensión de una oración, así también el nexo de esas vivencias revela el significado del curso vital. Lo mismo ocurre con la historia.

4. Así, pues, este concepto de significado se ha desarrollado primeramente sólo en relación con el método de la comprensión. No contiene más que una relación de algo externo y sensible con algo interno, cuya expresión es. Pero esta relación es esencialmente distinta de la gramatical. La expresión de lo interno en las partes de la vida es distinta del signo verbal, etc.

5. Por tanto, palabras como significado, comprensión, sentido del curso vital o de la historia, no nos dicen sino esa alusión, esa referencia, inherente a la comprensión, de los acontecimientos a una conexión interna mediante la cual llegan a comprenderse.

6. Lo que indagamos es el tipo de conexión que es propio de la vida misma, y lo indagamos partiendo de los acontecimientos particulares que la constituyen. Cada uno de ellos, si ha de ser utilizable para determinar esa conexión, debe contener algo del significado de la vida, pues de otro modo este último no podría surgir de la conexión entre los mismos. Así como la ciencia natural posee su esquematismo general, por decirlo así, en los conceptos en que se representa la causalidad vigente en el mundo físico y su metodología propia en los procedimientos para conocerla, así también nosotros podemos acceder ahora a las categorías de la vida, a sus relaciones recíprocas, a su esquematismo y a los métodos para llegar a captarlas. En el primer caso, sin embargo, nos enfrentamos a una conexión abstracta plenamente transparente, a tenor de su naturaleza lógica. En el segundo, debemos comprender la conexión de la vida misma, que nunca puede llegar a ser completamente accesible para el conocimiento.

Comprendemos la vida únicamente en una aproximación constante; y, sin duda, es inherente a la naturaleza de la comprensión [y] de la vida que esta última nos muestre aspectos completamente distintos en los diferentes puntos de vista desde los cuales concebimos su decurso temporal. La categoría de significado se revela por primera vez en el recuerdo (al recordar). Todo presente se halla henchido de realidad. Pero atribuimos a ésta un valor positivo o negativo. Y al proyectarnos hacia el futuro surgen las categorías de fin, ideal, configuración de la vida. Ahora bien, el misterio de la vida reside en que en ella se realiza un fin supremo al que se subordinan todos los fines particulares. La vida realiza un bien sumo; debe estar determinada por ideales. Lleva a cabo una configuración. Cada uno de estos conceptos abarca, desde su punto de vista, la vida en su totalidad, y por eso tiene el carácter de una categoría que permite comprenderla. Así, pues, ninguna de esas categorías puede tampoco subordinarse a las demás, ya que cada una de ellas permite acceder a la comprensión de la vida toda desde un punto de vista distinto. Por eso son incomparables entre sí. A pesar de ello, podemos advertir una diferencia. Desde el punto de vista del valor, la vida aparece como una plenitud infinita de valores existenciales negativos, positivos, de valores intrínsecos. Es un caos lleno de armonías, de disonancias —pero las disonancias no se resuelven en armonías. Ningún complejo sonoro que llena un presente guarda relación musical con otro anterior o posterior. Y tampoco la relación entre valores intrínsecos y valores instrumentales establece otra cosa que vínculos causales cuyo carácter mecánico no alcanza las profundidades de la vida.

Las categorías que captan la vida desde el punto de vista del futuro presuponen la categoría de valor; se disgregan a tenor de las distintas posibilidades de internarse en el futuro.

La conexión contenida en la vida sólo alcanza su adecuada representación en la relación del significado de los procesos vitales con la comprensión y el sentido de la vida en su conjunto. Sólo en esta región se superan, en la propia categoría, la mera yuxtaposición, la mera subordinación. De este modo, las actitudes categoriales de valor y de fin se integran, como aspectos particulares de la comprensión de la vida, en la conexión total de esa comprensión.

Significado y estructura

1. La conexión de las vivencias en su realidad concreta reside en la categoría de significado. Ésta es la unidad que agrupa en el recuerdo el curso de lo vivido o revivido, y su significado no consiste, ciertamente, en un punto de unión que estuviera más allá de la vivencia, sino que dicho significado se contiene en esas vivencias, constituyendo su conexión.

Por tanto, dicha conexión es inherente a la naturaleza de todo lo que puede ser vivido, es un modo de referencia o categoría propia de ello.

El hecho de que la vida de un individuo, sea yo u otra persona, o la de una nación, posea un significado no determina unívocamen dónde reside dicho significado. El que recuerda tiene siempre certeza de la existencia del mismo, como relación entre todo aquello que puede ser objeto de vivencia. Sólo en el último momento de una vida puede estimarse su significado, y por tanto, esa estimación sólo puede surgir propiamente, y de forma momentánea, al final de la vida, o bien en alguien que reviva esa vida.

La vida de Lutero recibe así su significado como conexión de todos los procesos concretos implicados en la concepción e implantación de la nueva religiosidad. Ésta constituye a su vez un segmento en el contexto más amplio de los procesos concretos que la precedieron y sucedieron. Aquí tenemos el significado considerado históricamente. Pero también se puede buscar ese significado en los valores positivos de la vida, etc. En ese caso se halla en relación con el sentimiento subjetivo.

2. Así se pone de manifiesto que el significado no coincide ni con los valores ni con su conexión en una vida.

3. Mientras que el significado es la categoría propia de la conexión íntegra de la vida, la categoría de estructura surge tan sólo a partir del análisis de aquello en que lo vivo es en ella recurrente. El análisis, en este sentido, no busca más que lo incluido en aquello que se repite. No encuentra más que esa inclusión. Y lo incluido es algo separado, cuyo concepto sólo es válido si conlleva siempre la conciencia del contexto vital en el que se contiene.

¿Hasta dónde puede llegar este análisis? A la psicología ato-

mista científico-natural sucedió la escuela de Brentano, que representa una escolástica psicológica. Crea, en efecto, entidades abstractas como actitudes, objeto, contenido, con las que pretende componer la vida. Husserl representa el límite extremo de esta tendencia.

En oposición a ello: la vida es un todo. Estructura: conexión de ese todo, condicionada por las relaciones reales con el mundo externo. Una actitud no es más que una relación de ese tipo. El sentimiento o la voluntad son tan sólo conceptos que representan una indicación para reproducir las correspondientes partes de la vida.

Significado, significación, valor

1. Todo fragmento de mundo objetivo que en la interpretación es referido a la vida, que se expande a lo largo de toda la objetivación de la vida en las manifestaciones vitales, es un todo que posee partes y es, a su vez, una parte del todo, ya que pertenece a la conexión de realidad que se articula por doquier en partes y se inscribe a su vez en una conexión de realidad más amplia. Por eso resulta, en este doble aspecto, significativo como miembro de una totalidad mayor. Ésta es la característica que la vida presta a todo lo vivido y revivido. En la vivencia, en efecto, radica una toma de posición, una actitud hacia todo aquello que aparece en ella como relación particular de vida, ya sea vida económica, amistad o mundo invisible. Es un nexo efectivo *(Wirkungszusammenhang)* condicionado por esa actitud, por esa posición interna. En la vida se dan relaciones con aquello frente a lo cual adopta una posición, se da una actitud hacia todo ello; relaciones y actitudes de ese tipo son la amistad, el abandono de una relación vital, el apartamiento, el amor, el repliegue hacia uno mismo, nostalgia en una determinada dirección, oposición, necesidad de que algo exista o postulación de eso mismo, veneración, forma, amorfia, contradicción de la vida con la objetividad, impotencia de la vida ante lo objetivo, la voluntad de suprimir lo insoportable en la objetivación existente para que la vida vuelva a gozar de sí misma, ideal, rememoración, separación, unificación.

En la conexión misma de la vida se da el dolor por la finitud, la tendencia a superarla, el afán de realización y objetivación, negación y supresión de los límites existentes, separación y unión.

Predicaciones extraídas de la vida son profanidad, pobreza, belleza de la vida, libertad, modo y manera de la vida, conexión, desarrollo, lógica interna, dialéctica interna.

Oposiciones de la actitud mundana y transmundana transcendencia, inmanencia, reconciliación.

2. Mediante los nexos que así nacen se establece la significación de las partes singulares de la vida. La significación es la

determinación del significado de una parte para una totalidad, surgida sobre la base del nexo efectivo. Se presenta en la actitud vital hacia el nexo efectivo como una relación entre sus miembros que se extiende más allá de la vivencia de la efectividad y enlaza los miembros en un orden independiente de ella. La efectividad constituye todo lo que se presenta en la vida. Ésta no contiene para el que la aprehende más que lo efectivo, ya que la acción del yo permanece desconocida. Pero la actitud, la posición es lo más profundo que el modo de la efectividad establece a través de la vida; todos los conceptos que hemos desarrollado anteriormente son *conceptos vitales*, contenidos en la vida misma. En cada unidad de vida, en cada período adoptan relaciones nuevas. Prestan su coloración a todo lo que existe en la vida. Las relaciones espaciales, como ancho, distante, alto, bajo, adquieren así un complemento nacido de la actitud; lo mismo ocurre con el tiempo [...].

3. Siguiendo estas relaciones se genera en la reflexión antropológica, en el arte, en la historia y en la filosofía una conexión en la que no se hace más que elevar a conciencia lo que se contiene ya en la vida.

Lo primero es la reflexión antropológica. Su conexión descansa en nexos efectivos como la pasión, etc.; esboza sus tipos y expresa la significación de los distintos nexos en el conjunto de la vida.

En el momento en que la consideración de la propia vida coopera con la de otras personas e intervienen la vivencia y la comprensión del propio yo, la comprensión de otras personas y el conocimiento de los hombres, nacen generalizaciones en las que se expresan de modo nuevo el valor, el significado, el fin de la vida. Constituyen un estrato propio, situado entre la vida misma y el arte de la exposición histórico-universal. Dan origen a una literatura de ámbito casi ilimitado. Y la pregunta es ahora cómo las categorías históricas posibilitan la comprensión en dicho ámbito.

Si nuestro estudio del hombre se limita a la ciencia psicológica en su configuración actual, esa limitación no corresponderá al proceso histórico seguido por dicho estudio. Se ha intentado acceder a este último por caminos completamente distintos. Pero la gran oposición existente en este campo es la que se produce entre aquello que yo he llamado alguna vez psicología de contenido, y que podría denominarse también psicología concreta o antropología, y la ciencia psicológica en sentido estricto. Las preguntas por el significado y el valor de la vida se hallan todavía cercanas a esa antropología, debido precisamente a la proximidad de esta última a la vida concreta. A ello responden los intentos de distinguir en los cursos vitales ciertos tipos, grados, en los que se realizaría la significación de la vida bajo un tipo determinado.

El tipo neoplatónico, el tipo místico de la Edad Media, los grados o géneros del Spinoza.

En estos esquemas tiene lugar una realización del significado de la vida.

La poesía tiene como base el nexo efectivo de la vida, el acontecer. Toda obra poética guarda conexión, de una u otra forma, con algún acontecer vivido o susceptible de comprensión. Da forma al acontecer al prestar a sus partes una significación en la fantasía, según la libre creación que la caracteriza. Todo lo dicho sobre las actitudes vitales forma parte también de la poesía, la cual expresa con energía esa relación con la vida. Cada cosa adquiere, por su relación con la actitud vital, una coloración que brota de ella: distante, alto, lejano. Pasado, presente, no son meras determinaciones de la realidad, sino que el poeta restablece mediante su revivencia la relación con la vida que se había visto relegada en el curso de la evolución intelectual y del interés práctico.

4. La significación que el hecho adquiere mediante la determinación del significado de cada miembro a partir del todo es un nexo vital y no una relación intelectual ni una interpretación racional o ideal en las partes del acontecer. La significación se ha recogido de la vida misma. Si denominamos sentido de un todo vital la conexión que resulta del significado de las partes, la obra poética expresa entonces el sentido de la vida por medio de su libre creación de la conexión significativa. El acontecimiento se convierte en símbolo de la vida.

Desde la reflexión antropológica en adelante todo es esclarecimiento, explanación de la vida misma, también, por tanto, la poesía. Lo contenido en las profundidades de la vida, que son inaccesibles a la observación y al razonamiento, es extraído de ellas. Así nace en el poeta la impresión de la inspiración.

El límite de la poesía reside en que no hay en ella ningún método para comprender la vida. Los fenómenos de la vida no se ordenan en una conexión. Su fuerza, sin embargo, se halla en la relación directa del acontecimiento con la vida, por la cual se convierte en expresión inmediata de la misma; y también en la creación libre, que da expresión plástica, intuitiva, en el acontecer mismo, a la significación captada desde esa relación.

El reino de la vida, concebido como su objetivación en el curso temporal, como su estructuración según las relaciones de tiempo y de efectividad, constituye la historia. Se trata de un todo jamás consumable. El historiador da forma al curso, al nexo efectivo, partiendo de lo contenido en las fuentes, de lo acontecido. Y se compromete a elevar a conciencia la realidad de ese curso.

Así, pues, el significado de la parte se halla determinado aquí por su relación con el todo, considerado éste, sin embargo, como objetivación de la vida y entendido según este aspecto.

Un amplio reino de valores se despliega como un hecho de nuestra vida espiritual. El hecho mismo expresa una relación de la vida propia con objetos cuyo carácter se manifiesta precisamente en su determinación de valor. Primariamente, pues, el valor no es un producto de la formación de conceptos al servicio del pensamiento objetivo. Puede llegar a serlo en la medida en que este producto represente, por una parte, la actitud y, por otra, entre en relaciones objetivas. Lo mismo sucede con la estimación de los valores. Ésta responde igualmente a una actitud independiente de la aprehensión de objetos. En este sentido ha de reinterpretarse la expresión «sentimiento axiológico». El valor es la expresión abstracta de la actitud indicada. Por lo general, los valores suelen deducirse psicológicamente, lo cual responde al procedimiento general de la deducción a partir de la psicología. Se trata, sin embargo, de un procedimiento dudoso, pues depende del punto de partida psicológico adoptado qué se considerará un valor y qué relaciones deductivas se establecerán entre los valores. E igualmente fallida es la deducción transcendental, que contrapone valores absolutos y condicionados. El método, también en este punto, ha de ser el inverso. Se trata de partir de la expresión, en la que se contiene ya toda asignación de valor, y de llegar a dominarlas todas. Sólo entonces cabe la pregunta por la actitud misma que tiene lugar.

En la vida misma centellean, en las imágenes cambiantes, actitudes positivistas y negativas, placer, agrado, aprobación, satisfacción; objetos construidos se convierten constantemente en portadores de los contenidos afectivos que surgen en el recuerdo y representan diversas posibilidades de estados de ánimo. El pensamiento desprende del objeto mismo y refiere a éste dichas posibilidades de afectar el ánimo; y así surgen la intuición y el concepto del valor. Puesto que el valor lleva en sí en todo momento esa peculiar relación con el sujeto de la afección, relación que se halla separada de las propiedades que constituyen la realidad del objeto, adquiere así una posición peculiar que se distingue de las propiedades. Con la vida misma crece la diversidad de posibilidades que el objeto tiene de afectar el ánimo. En este marco, el recuerdo prevalece cada vez más sobre la afección presente. Y de este modo el valor se independiza cada vez más frente al destello y la desaparición de la afección. Ese concepto puede incluso encerrar en sí, aunque los objetos sigan existiendo, el mero compendio de las posibilidades pasadas. Y de la relación práctica en que la voluntad pondera valores para determinar un fin nace sobre todo la estimación comparativa de los valores, en la que el valor adquiere relación con el futuro, en calidad de bien o de fin. Con ello logra una nueva independencia conceptual: sus distintos momentos se reúnen en una estimación global, en

un complejo articulado; aun desprendidos de su relación con la voluntad siguen existiendo en esta nueva independencia. Ésta es la función de la vivencia en el paulatino desarrollo del concepto de valor. Insistamos una vez más en que se trata únicamente de una delimitación de la función en el marco de un proceder analítico y no de una etapa en el tiempo.

En la reflexión, en la profundización del «yo» en sí mismo surge la otra posibilidad de que ese «yo» se convierta en objeto, y como tal en portador de posibilidades de gozarse a sí mismo y de ofrecer a otros un objeto de goce. A este respecto no se comporta de modo distinto que los objetos a los que es inherente la posibilidad de ser gozados sin que digamos que ellos mismos gozan de lo que son y de lo que producen. Pero cuando ese ser capaz de múltiples afecciones se convierte en objeto de sí mismo y se añade además el sentimiento de sí o amor propio, que abarca todo lo que dicho ser efectúa y lo que goza de esa su acción, nace entonces el concepto absolutamente peculiar del valor propio de la persona, por el cual ésta se distingue de todo aquello en lo que, por lo que sabemos, no se da semejante goce de sí mismo. En este sentido formó el Renacimiento el concepto de nómada, en el que confluían la cosa, el goce, el valor y la perfección. Y Leibniz ha llenado la filosofía y la literatura alemanas de este concepto y del fuerte sentimiento que encierra en sí.

Otro tipo de aportación al desarrollo del concepto de valor lo lleva a cabo la comprensión. Lo primario, lo experimentado en la vida propia es aquí la fuerza con que el individuo nos afecta. Y como la comprensión reconstruye a este individuo extraño a nosotros, surge una vez más una nueva separación de la intuición y el concepto del valor frente a las afecciones del ánimo. Éstas, en efecto, no sólo son reproducidas, sino también referidas a un sujeto extraño. La consecuencia de ello es una claridad mucho mayor en la captación de las relaciones entre las posibilidades de afectar y el sentimiento de sí del sujeto que vive en esas posibilidades. El valor intrínseco de la persona entra ahora en el campo de la objetividad exterior y se muestra con toda su serena objetividad, en torno a esa persona, en todas sus relaciones con el mundo. Queda únicamente *una* limitación que será destruida tan sólo por la distancia histórica. En la comprensión que estamos considerando se mezcla todavía la comparación con nosotros mismos, la autocomplacencia, la envidia, los celos, el sufrimiento bajo la fuerza extraña; y falta el patrón que la contemplación del pasado ofrece a la estimación.

«Valor» es una denominación objetiva a través del concepto. En él la vida se ha extinguido. Pero no ha perdido por ello su referencia a la vida.

Sin embargo, tan pronto como se ha constituido el concepto de valor, se convierte, en virtud de su referencia a la vida, en una *fuerza*, ya que abarca y resume lo que en la vida es disperso,

oscuro y evanescente. Cuando en la historia encontramos valores y en los documentos intuiciones axiológicas que expresan la vida, esos valores recobran, mediante la revivencia de su relación con la vida, lo que estaba contenido en ellos.

El todo y sus partes

Esta vida que discurre en el tiempo, o cuyas diferencias se yuxtaponen en el espacio, se articula categorialmente según la relación del todo con sus partes. La historia, como realización de la vida en el curso del tiempo y en la simultaneidad, es también, considerada categorialmente, articulación en términos de esa relación de las partes con el todo. No es como una estancia en la que se juntan objetos que son abarcados por el que entra en ella; dichos objetos están unidos entre sí tan sólo por su relación con una persona, con una vida a la que pertenecen, sin lo cual podrían dispersarse, puesto que no los une ninguna relación recíproca. ¡Qué distinto de esto es el curso de la historia! O también, desde el punto de vista científico-natural, toda forma es un resultado indiferente de masas en movimiento, pero la masa y el movimiento y sus relaciones según leyes no están sometidas al tiempo. En cambio, la vida presenta en cada una de sus formas una relación interna de la parte con el todo, y en consecuencia dichas formas no son nunca indiferentes, puesto que [...], etc.

Esa pertenencia recíproca aparece en nexos vitales completamente distintos y de forma diferente en cada uno de ellos.

Desarrollo, esencia y otras categorías

Surgen ahora dos nuevas categorías. La vida y el curso vital son conexión. En la constante adquisición que se produce a través de nuevas vivencias se forma, sobre la base de las anteriores, lo que yo denomino conexión psíquica adquirida. Formas de la misma. La naturaleza de este proceso tiene como consecuencia la persistencia y continuidad de la conexión en medio de los cambios. Caracterizo este estado de cosas, comprobable en toda vida espiritual, mediante la categoría de esencia. Pero la esencia tiene como otro aspecto suyo la transformación constante. Esto supone ya que la transformación, que incluye también las influencias externas sobre el nexo vital unitario, se halla determinada al mismo tiempo por este último. Así surge el carácter de todo curso vital. Se trata de captarlo sin prejuicios. Hemos de prescindir de cualquier teorema acerca de un desarrollo que avanzaría según ciertas etapas.

¿Cuál es el carácter del curso que se presenta por doquier? La índole determinada de la existencia individual y de cada uno

de sus estados particulares incluye también sus límites. Su diferencia con respecto a los límites espaciales. Naturaleza de este concepto en lo espiritual. La existencia singular es individualidad. De esta limitación que le es inherente resulta un sufrimiento y un afán por superarla. Es la tragedia de la finitud y, al mismo tiempo, el estímulo para superarla. La limitación se manifiesta exteriormente como presión del mundo sobre el sujeto. Dicha presión, debido al poder de las circunstancias y a la naturaleza del ánimo, puede hacerse tan fuerte que impida el progreso, pero en la mayor parte de los casos la propia naturaleza de la finitud actúa también aquí para superar la presión de la nueva situación vital y de las demás relaciones con los hombres. Y como cada nuevo estado comporta el mismo carácter finito, surge también en él la misma voluntad de poder que brota del hecho de estar condicionado, la misma voluntad de libertad interior que resulta de la limitación interna. Todo ello, sin embargo, se halla unificado por la fuerza y la limitación internas resultantes de la determinación de la existencia individual y de la consiguiente persistencia de la conexión adquirida. En todo ello, pues, actúa en definitiva la misma esencia. En todo ello está presente la misma limitación de posibilidades y al mismo tiempo la libertad de elegir entre ellas, y por tanto el hermoso sentimiento de poder avanzar y realizar nuevas posibilidades de la propia existencia. Llamo desarrollo a esta conexión en el curso vital, determinada desde dentro, que provoca el progreso incesante hacia nuevos cambios.

Este concepto es completamente distinto de las fantasías especulativas acerca de un progreso hacia etapas cada vez más altas. Sin duda, encierra en sí un crecimiento de los perfiles, de la diferenciación, etc., en el sujeto. Pero el curso vital puede quedar ligado a la base natural de crecimiento, madurez y decadencia vegetativa, sin realizar un significado superior, detenido en las regiones inferiores de la vida. Puede retroceder tempranamente o también avanzar hasta el final.

V. Metodología

1. *DELIMITACIÓN DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU (1910)* *

Se trata ahora de delimitar provisionalmente, mediante características seguras, las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza. En los últimos decenios han tenido lugar interesantes debates sobre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, y en especial sobre la historia. Sin ánimo de entrar en las distintas concepciones que se han enfrentado en estos debates, voy a presentar aquí, en disconformidad con aquéllas, un intento de conocer la esencia de las ciencias del espíritu y determinarlas frente a las ciencias de la naturaleza. Sólo a medida que avance la investigación se llegará a captar plenamente la diferencia entre ambos.

1

Partiré del vasto estado de cosas que constituye la base firme de todo razonamiento acerca de las ciencias del espíritu. Junto a las ciencias de la naturaleza se ha desarrollado espontáneamente, partiendo de las tareas que plantea la vida misma, un grupo de conocimientos unidos entre sí por el carácter común de su objeto. Entre esas ciencias se cuentan la historia, la economía política, las ciencias jurídicas y políticas, el estudio de la religión, de la literatura y la poesía, de la arquitectura y la música, de los sistemas y las concepciones filosóficas del mundo y, finalmente, la psicología. Todas estas ciencias se refieren al mismo gran hecho: el género humano. Describen y narran, juzgan y forman conceptos y teorías en relación con ese hecho.

En el hecho en cuestión se presenta unido aquello que se suele dividir en términos de lo físico y lo psíquico. Contiene el nexo vivo de ambos. Nosotros mismos somos naturaleza, y la naturaleza actúa en nosotros, inconscientemente, en oscuros impulsos; los estados de conciencia se expresan constantemente en gestos, ademanes, palabras, y tienen su objetividad en instituciones, Estados, iglesias, centros científicos: la historia se mueve precisamente en el seno de esas conexiones.

* Tomado de *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, *Ges. Schr.*, VII, pp. 79-87.

Esto no excluye, como es natural, que las ciencias del espíritu, cuando sus fines lo exijan, hagan uso de la distinción entre lo físico y lo psíquico. Pero al hacerlo habrán de tener bien presente que trabajan con abstracciones, no con entidades reales, y que tales abstracciones sólo poseen validez en los límites del punto de vista desde el que han sido trazadas. Voy a exponer el punto de vista desde el cual la fundamentación que sigue va a distinguir lo psíquico de lo físico, a fin de determinar el sentido en el que empleo dichas expresiones. El dato más próximo son las vivencias. Pero éstas, como he intentado demostrar en otro lugar,[1] se hallan en el marco de una conexión que persiste constantemente a lo largo del curso vital y en medio de todos los cambios; sobre esta base surge lo que en otra ocasión he descrito como conexión adquirida de la vida psíquica; abarca nuestras representaciones, valoraciones y fines y consiste en un enlace de estos miembros.[2] Y en cada uno de estos aspectos la conexión adquirida existe en combinaciones propias, en relaciones y representaciones, en estimaciones de valor, en el ordenamiento de los fines. Esta conexión es patrimonio nuestro, actúa constantemente en nosotros, las representaciones y estados de la conciencia se orientan por ella, la apercepción de nuestras impresiones se lleva a cabo a través de ella, la cual regula también nuestros afectos: está presente y opera siempre, sin ser, en cambio, objeto de conciencia. No creo que pueda objetarse nada al hecho de destacar por abstracción en el hombre esa conexión de vivencias en el seno de un curso vital, haciendo de ella, entendida como lo psíquico, un sujeto lógico de juicios y explicaciones teóricas. La formación de este concepto encuentra su justificación por el hecho de que lo expresado en él posibilita, como sujeto lógico, juicios y teorías que son necesarios en las ciencias del espíritu. Igualmente legítimo es el concepto de lo físico. En la vivencia se presentan impresiones, imágenes. Pues bien, los objetos físicos son aquellos que, para fines prácticos, suponemos bajo ellas, aquello cuya suposición permite construir esas impresiones. Ambos conceptos sólo pueden emplearse si permanecemos conscientes de que han sido abstraídos del hecho «hombre». No designan realidades plenas, sino que constituyen más bien abstracciones legítimamente formadas.

Los sujetos de las oraciones que configuran las ciencias mencionadas son de distinto alcance: individuos, familias, asociaciones complejas, naciones, épocas, movimientos o desarrollos his-

1. Primer estudio para la fundamentación de las ciencias del espíritu. La conexión estructural psíquica. Actas de sesiones de la Academia de Ciencias, 16 de marzo de 1905, pp. 332 y ss. (*Ges. Schr.*, VII, pp. 11 y ss.).

2. Sobre la conexión adquirida de la vida psíquica, en «Dichterische Einbildungskraf und Wahnsinn». Discurso, 1886, pp. 13 y ss., «Die Einbildungskraft des Dichters», en *Philosophische Aufsätze*, dedicado a Zeller, 1887, pp. 335 y ss., 388 y ss. «Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie». Actas de sesiones de la Academia de Ciencias, 1894, pp. 80 y ss. (*Ges Schr.*, VI, pp. 142 y ss., 167 y ss., y V, pp. 217 y ss.).

tóricos, organizaciones sociales, sistemas de cultura y otros sectores parciales del todo de la humanidad y, finalmente, esta última. Pueden ser objeto de narraciones, de descripciones o de teorías desarrolladas para dar cuenta de ellos. Pero todas ellas se refieren al mismo hecho: la humanidad o la realidad histórico-social humana. Y así surge, por de pronto, la posibilidad de acotar ese grupo de ciencias por su referencia común al mismo hecho, a saber, la humanidad, delimitándolas frente a las ciencias de la naturaleza. De esa referencia común resulta, además, una relación de fundamentación recíproca entre las predicaciones acerca de los sujetos lógicos contenidos en ese gran hecho de la humanidad. Las dos grandes clases que podemos distinguir en las ciencias indicadas, a saber, el estudio de la historia hasta llegar a la descripción de la situación actual de la sociedad, por un lado, y las ciencias sistemáticas del espíritu, por otro, son recíprocamente dependientes en todos sus puntos, constituyendo así una conexión firme.

2

Esta concepción de las ciencias del espíritu contiene, sin duda, afirmaciones correctas sobre ellas, pero no agota su esencia. Hemos de investigar el tipo de relación con el hecho de la humanidad que tiene lugar en las ciencias del espíritu. Sólo así podrá establecerse su objeto con precisión. Pues parece claro que las ciencias del espíritu y de la naturaleza no pueden distinguirse correctamente como dos clases de ciencias, desde el punto de vista lógico, apelando a dos ámbitos diferentes de hechos que corresponderían a cada una de ellas. La fisiología se ocupa también de un aspecto del hombre y, sin embargo, es una ciencia natural. Por tanto, el fundamento de la clasificación y separación de ambas clases de ciencias no puede residir en los hechos como tales. Las ciencias del espíritu han de referirse al aspecto físico del hombre de modo distinto que al aspecto psíquico. Y así ocurre de hecho.

En las mencionadas ciencias opera una tendencia fundada en la cosa misma. El estudio del lenguaje incluye en sí tanto la fisiología de los órganos del habla como la teoría del significado de las palabras y del sentido de las oraciones. El proceso de una guerra moderna encierra tanto los efectos químicos de la pólvora como las cualidades morales de los soldados que se mueven entre el humo que provoca. Pero es connatural al grupo de ciencias que estamos considerando una tendencia que se desarrolla con mayor energía a medida que progresan y según la cual el aspecto físico de los procesos se rebaja al papel de meras condiciones, de meros instrumentos para la comprensión. Se trata de la orientación hacia la autognosis, de la comprensión que marcha de fuera adentro. Esta tendencia utiliza toda manifestación de vida para

aprehender el aspecto interior del que surge. En la historia leemos acerca de la actividad económica, de colonizaciones, guerras, fundaciones de Estados. Llenan nuestra alma con grandes imágenes, nos instruyen sobre el mundo histórico que nos rodea; pero en estas informaciones nos conmueve sobre todo aquello que es inaccesible a los sentidos y sólo puede ser vivido, aquello de lo cual nacieron los procesos externos, a los cuales es inmanente y cuyas reacciones sufre; y esta tendencia no descansa sobre una perspectiva aplicada a la vida desde fuera, sino que se funda en la vida misma. Todo valor de la vida se contiene, en efecto, en aquello que puede ser vivido y en torno de ello gira todo el tumulto exterior de la historia. En este campo se presentan fines de los que la naturaleza nada sabe. La voluntad opera un desarrollo, una configuración.

Y sólo en ese mundo espiritual que alienta en nosotros creadora, responsable, soberanamente, encuentra la vida su valor, su fin y su significado.

Se podría decir que en todos los trabajos científicos se reafirman dos grandes tendencias.

El hombre se encuentra determinado por la naturaleza. Ésta abarca también los escasos procesos psíquicos que centellean aquí y allá. Así considerados, aparecen como interpolaciones en medio del gran texto del mundo físico. Al mismo tiempo, la representación del mundo que así descansa sobre la extensión espacial constituye la sede original de todo conocimiento de uniformidades, con las cuales nos vemos llevados a contar desde el principio. Nos adueñamos de este mundo físico mediante el estudio de sus leyes. Y sólo podemos hallar esas leyes a medida que el carácter vivencial de nuestras impresiones de la naturaleza, el nexo que, en la medida en que somos naturaleza, nos une a ella, el sentimiento vivo con que gozamos de ella, retrocede cada vez más en favor de su aprehensión abstracta según las relaciones de espacio, tiempo, masa, movimiento. Todos estos aspectos contribuyen a que el hombre se excluya a sí mismo para construir, a partir de sus impresiones, ese gran objeto, la naturaleza, como un orden regido por leyes. Y entonces se convierte para el hombre en el centro de la realidad.

Pero ese mismo hombre retrocede luego desde la naturaleza hacia la vida, hacia sí mismo. Este retorno del hombre a la vivencia, gracias a la cual la naturaleza puede existir para él, a la vida, sólo en la cual se presenta el significado, el valor y el fin, representa la otra gran tendencia que determina el trabajo científico. Surge ahora un segundo centro. Todo lo que afecta a la humanidad, lo que ella crea y en lo que actúa, los sistemas de fines a los que dedica su vida, las organizaciones externas de la sociedad en las que se integran los individuos, todo ello adquiere su unidad en este punto. La comprensión retrocede aquí desde lo que se da sensiblemente en la historia humana hacia aquello que no está

nunca al alcance de los sentidos y que, sin embargo, repercute y se expresa en ese mundo externo.

Y así como la primera tendencia aspira a concebir la conexión psíquica misma en el lenguaje del pensamiento científico-natural, sometiéndola a sus conceptos y empleando sus métodos, enajenándola, por así decir, de sí misma, esta segunda tendencia se manifiesta, por el contrario, en la remisión del curso sensible externo del acontecer humano a algo que no alcanzan los sentidos, en la rememoración y conciencia de aquello que se manifiesta en ese curso externo. La historia muestra cómo las ciencias que se refieren al hombre se van aproximando constantemente a la lejana meta de una reflexión del hombre sobre sí mismo, de una autognosis.

Esta tendencia rebasa incluso el mundo humano y avanza hacia la naturaleza misma; pretende hacerla comprensible mediante conceptos que se fundan en la conexión psíquica, como ha sucedido con Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Fechner, Lotze y sus sucesores, tratando de vislumbrar su sentido, que, sin embargo, nunca nos es dado a conocer; la naturaleza, en efecto, sólo puede ser construida, pero nunca comprendida.

En este punto se nos revela el sentido del par de conceptos «externo» e «interno», así como la legitimidad de su empleo. Designan la relación que se da en la comprensión entre el fenómeno sensible exterior y aquello que lo produjo y que se manifiesta en él. Esta relación de lo externo y lo interno se da sólo allí donde alcanza la comprensión, así como la relación de los fenómenos con aquello mediante lo cual se construyen existe únicamente dentro de los límites del conocimiento de la naturaleza.

3

Ahora estamos ya en disposición de ofrecer una determinación más exacta de la esencia y estructura del grupo de ciencias del que partimos.

Comenzamos separando la humanidad de la naturaleza orgánica más próxima, así como de la inorgánica, más alejada de ella. Se trataba de una separación de partes dentro del todo terrestre. Esas partes constituyen etapas, de modo que la humanidad, considerada como la etapa en que hacen su aparición el concepto, la estimación axiológica, la realización de fines, la responsabilidad y la conciencia del significado de la vida, podría distinguirse y separarse de la etapa de la existencia animal.

Señalamos la referencia común al hombre y a la humanidad como la propiedad más general que caracterizaba colectivamente todo ese grupo de ciencias. En esa referencia se fundamenta la estructura y conexión de las mismas. Atendimos luego a la naturaleza peculiar de la relación entre esas ciencias y el hecho hu-

mano. Este hecho no puede considerarse sin más como el objeto común de dichas ciencias. Su objeto surge más bien en el marco de una actitud peculiar hacia la humanidad, actitud que, sin embargo, no se aplica a ésta desde fuera, sino que se funda en su propia esencia. Ya se trate de Estados, iglesias, instituciones, costumbres, libros u obras de arte, todas estas realidades contienen siempre, como el hombre mismo, la referencia de un aspecto sensible externo a otro que se sustrae a los sentidos y que por ello es interno.

Se trata ahora de determinar este aspecto interno. Constituye un error habitual poner en juego el curso vital psíquico, la psicología, en nuestro saber acerca de ese aspecto interno. Trataré de esclarecer dicho error con algunas consideraciones.

El aparato de códigos, jueces, litigantes, acusados, tal como se muestra en una época y en un lugar determinados, expresa ante todo un sistema teleológico de decisiones jurídicas en virtud del cual resulta eficaz. Este nexo teleológico tiende a vincular externamente las voluntades en proporciones unívocas, en orden a establecer las condiciones coactivamente exigibles para la perfección de las relaciones humanas y a delimitar las esferas de poder de los individuos en sus relaciones recíprocas, así como con las cosas y con la voluntad general. El derecho, por tanto, ha de tener la forma de imperativos, tras los cuales se halla el poder de una comunidad para imponerlos. Así, pues, la comprensión histórica del derecho existente en una comunidad semejante y en un momento dado consiste en retornar desde ese aparato externo a la sistemática espiritual de los imperativos jurídicos generada por la voluntad general y exigible por ella, sistemática que tiene en ese aparato su existencia externa. En este sentido se ocupó Ihering del espíritu del derecho romano. La comprensión de este espíritu no es un conocimiento de tipo psicológico. Es más bien el retroceso hacia una configuración espiritual que posee su propia estructura y sus propias leyes. En esto se basa la ciencia jurídica tanto para interpretar un pasaje del *Corpus iuris* como para conocer el derecho romano o comparar distintos sistemas jurídicos. Su objeto, pues, no coincide con los hechos y acontecimientos externos por los cuales y en los cuales se refleja el derecho. Sólo en la medida en que esos estados de cosas realizan el derecho son objeto de la ciencia jurídica. La captura del delincuente, las enfermedades de los testigos o el aparato de la ejecución pertenecen, como tales, a la patología o a la ciencia técnica.

Lo mismo sucede con la estética. Tengo ante mí la obra de un poeta. Consta de letras, ha sido compuesta por los tipógrafos e impresa por máquinas. Pero la historia de la literatura y la poética sólo tienen que ver con la referencia de este conjunto sensible de palabras a aquello que se expresa por medio de ellas. Pero lo decisivo es que esto último no consiste en los procesos interiores del poeta, sino que constituye una conexión creada en ese mar-

co, pero separable de él. La conexión de un drama consiste en una relación peculiar entre materia, disposición poética, motivo, fábula y medios de representación. Cada uno de estos factores aporta algo a la estructura de la obra. Y estas aportaciones se hallan entrelazadas entre sí por una ley interna de la poesía. Así, pues, el objeto del que se ocupan primordialmente la historia de la literatura o la poética es completamente distinto de los procesos psíquicos que tienen lugar en el poeta o en sus lectores. Se realiza aquí una conexión espiritual que se presenta en el mundo sensible y que nosotros comprendemos remontándonos por detrás de él.

Estos ejemplos ilustran en qué consiste el objeto de las ciencias que estamos considerando, en qué se funda, consecuentemente, su esencia, y cómo se distinguen de las ciencias de la naturaleza. Tampoco éstas tienen como tema las impresiones tal como intervienen en las vivencias, sino los objetos creados por el conocimiento para hacer estas impresiones susceptibles de construcción. En un caso como en otro el objeto se crea siguiendo la ley de los hechos mismos. En esto coinciden ambos grupos de ciencias. La diferencia radica en la tendencia en cuyo seno se forma su objeto, en el procedimiento que caracteriza a cada grupo. Allí nace, en la comprensión, un objeto espiritual; aquí surge, en el conocimiento, el objeto físico.

Ahora podemos utilizar conscientemente la expresión «ciencias del espíritu». Su sentido es ya claro. Desde el siglo XVIII se ha sentido la necesidad de encontrar una denominación común para este grupo de ciencias y, así, se las ha designado con los nombres de *sciences morales*, «ciencias del espíritu» o, finalmente «ciencias de la cultura». Esta diversidad de denominaciones constituye por sí misma una muestra de que ninguna de ellas se adapta plenamente a lo que se pretende expresar. En este lugar me limitaré a indicar el sentido en el que empleo la expresión «ciencias del espíritu». Dicho sentido es el mismo con el que Montesquieu habló del espíritu de las leyes, Hegel del espíritu objetivo o Ihering del espíritu del derecho romano. Más adelante tendremos ocasión de comparar esta denominación con el resto de las empleadas hasta ahora por lo que hace a su utilidad respectiva.

4

Sólo ahora podemos, finalmente, satisfacer la última exigencia que nos plantea la determinación de la esencia de las ciencias del espíritu. Ahora podemos, en efecto, delimitar, mediante características claras, las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza. Esas características tienen su raíz en la actitud espiritual antes mencionada mediante la cual se constituye el objeto de las ciencias del espíritu a diferencia del conocimiento científico-

natural. La humanidad, concebida por la percepción y el conocimiento, sería para nosotros un hecho físico, y como tal accesible únicamente al conocimiento científico-natural. Surge, sin embargo, como objeto de las ciencias del espíritu sólo en la medida en que se viven estados humanos, dichos estados se expresan en manifestaciones vitales y estas expresiones son comprendidas. Este nexo de vida, expresión y comprensión no abarca solamente los gestos, ademanes y palabras con que se comunican los hombres, o las creaciones espirituales duraderas en los que se revela la profundidad de su creador, o las objetividades constantes del espíritu en formaciones sociales que transparentan la comunidad de la naturaleza humana y nos la muestran constantemente de modo intuitivo y cierto, sino que también la unidad psicofísica de vida se conoce a sí misma mediante esta relación dual de vivencia y comprensión; se percata internamente de sí misma en el presente y se reencuentra a sí misma en el recuerdo como algo pretérito; pero tan pronto como aspira a fijar y aprehender sus estados y dirige la atención hacia sí misma se ponen de manifiesto los estrechos límites de semejante método introspectivo de autoconocimiento: sólo sus acciones, sus manifestaciones vitales fijadas y los efectos de las mismas sobre los demás instruyen al hombre acerca de sí mismo; por tanto, sólo con el rodeo de la comprensión llega a conocerse a sí mismo. Llegamos a saber lo que fuimos una vez, cómo evolucionamos y nos convertimos en lo que ahora somos por el modo en que actuamos, por los planes de vida que forjamos en otros tiempos, por nuestra actividad en una profesión, partiendo de viejas cartas olvidadas y de juicios sobre nosotros que se formularon hace mucho tiempo. En una palabra: la vida se esclarece a sí misma en sus profundidades a través del proceso de la comprensión. Y, por otra parte, nos comprendemos a nosotros mismos y comprendemos a otros sólo trasponiendo nuestra propia vida vivida a toda clase de expresiones de vida propia y ajena. Así, pues, el nexo de vivencia, expresión y comprensión es por doquier el procedimiento propio por el que la humanidad existe para nosotros como objeto de las ciencias del espíritu. Las ciencias del espíritu se fundan, pues, en el nexo de vivencia, expresión y comprensión. Sólo en este punto logramos destacar una característica totalmente clara que puede establecer definitivamente la delimitación de las ciencias del espíritu. Una ciencia pertenece a ellas sólo si su objeto nos resulta accesible mediante la actitud fundada en el nexo entre vida, expresión y comprensión.

[...]

2. *LOS MÉTODOS DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU* * *(1895)*

A la diferencia de contenido entre las ciencias del espíritu y de la naturaleza va aparejada una diferencia de métodos. Esta opinión ha sido impugnada con frecuencia a partir del famoso libro final de la *Lógica* de Mill. Se ha sostenido que el método científico-natural es el método general de toda ciencia. Formulada en estos términos generales, esa afirmación no es más que la expresión del predominio temporal del espíritu científico-natural.

Destaquemos, en primer lugar, lo que hay de verdad en ella. Los cambios que han sufrido los métodos en los diferentes períodos han sido extraordinariamente grandes. El poder que ejerció sobre los máximos exponentes del espíritu griego un esquema cósmico estático, óntico-substancialista, por decirlo así, en combinación con el supuesto de una ordenación de fuerzas psíquicas configuradoras que se manifiestan en las formas y movimientos del universo, introduce entre estos grandes espíritus y nuestro pensamiento moderno una distancia mucho mayor que la existente entre el método de un investigador actual de la naturaleza y los de un psicólogo o lingüista del presente. Aún más intenso es el contraste entre una mentalidad escolástica y una moderna. Así, pues, nos sentimos ante todo modernos. En esto todos nos hallamos unidos. Cada uno de nosotros sabe que el conocimiento de lo real sólo puede proceder de experiencias. Ante ciertos problemas, todos tendemos a preguntarnos si no serán susceptibles de tratamiento experimental. Todos perseguimos la más remota posibilidad de dar expresión cuantitativa a una relación causal. Y cualquiera de nosotros sería feliz si pudiera poner en relación un ámbito cualquiera de hechos o uniformidades con los grandes conceptos fundamentales mecánico-matemáticos que debemos a los investigadores de la naturaleza y a los filósofos de la investigación natural, desde Galileo hasta Robert Mayer y Helmholtz. Y como este nuevo tipo de científicos, esta forma moderna del método de conocimiento se ha constituido primeramente en las ciencias naturales, bien puede calificarse de científico-natural este carácter del método moderno. En virtud del adelanto que el empleo de estos métodos posee en el campo científico-natural, el psicólogo, el lingüista o el teórico de la estética obtendrán siempre vivos estímulos para su trabajo de las analogías entre sus problemas y los de las ciencias naturales; a menudo se preguntarán si un instrumento o un método del investigador natural no podrá trasladarse provechosamente a sus propios campos y la lectura de las obras clásicas de los grandes investigadores de la naturaleza nunca carecerá de utilidad para sus propios trabajos.

Pero si esos rasgos son comunes a todos los trabajadores de

* Procede de: *Über vergleichende Psychologie / Beiträge zum Studium der Individualität, Ges. Schr.*, v, pp. 259-269.

la ciencia en nuestra época, descubrimos al mismo tiempo que sus procedimientos se distinguen en función de los dos grandes campos en que trabajan.

Ya los *hábitos del investigador* son bien distintos en cada uno de esos dos campos. En ambos el investigador auténtico necesita, sin duda, un constante adiestramiento de su capacidad de observación, de su arte de ver, agrupar y ordenar. Pero el arte de observación de los objetos externos presta al investigador de la naturaleza una actitud espiritual completamente distinta de la que nace con la revivencia histórica, con la profunda inmersión anímica en situaciones humanas o históricas. ¡Qué distinto fue por ello el talante intelectual de Jacob Grimm, Niebuhr o Ranke en comparación con el de Liebig, Kirchhoff o Helmholtz! Lo que se manifiesta ya como una diferencia en la condición personal se destaca con energía aún mayor como una diferencia en los métodos.

La diferencia entre los métodos de las ciencias del espíritu y los de las ciencias de la naturaleza ha sido objeto de vivas discusiones, y aún lo sigue siendo. Se trata de saber en qué medida las ciencias del espíritu pueden adaptarse a los métodos del conocimiento de la naturaleza y hasta qué punto han configurado sus métodos y habrán de seguir configurándolos de modo autónomo, partiendo de las propiedades fundamentales del tipo de experiencia y del objeto que les son propios. En el primer caso tenemos un dominio de los métodos científico-naturales sobre las ciencias del espíritu; en el segundo, comprensión y reconocimiento de las funciones y aportaciones peculiares de las ciencias del espíritu, que en cualquier caso tienen ya a sus espaldas una grande y gloriosa historia y ante ellas un incremento constante de su importancia práctica para la configuración del mundo. No parece superfluo, por de pronto, señalar algunos puntos obvios a fin de excluir expresamente posibles malentendidos. Evidentemente, son las mismas operaciones lógicas las que permiten relacionar los hechos entre sí en todos los campos por igual. Ya se trate de hechos físicos o espirituales, ya se presenten estos hechos en la experiencia externa o interna, en cualquier caso se enlazan entre sí mediante los mismos actos intelectuales y los mismos procesos lógicos. Comparar y, por lo tanto, distinguir, encontrar semejanzas y determinar grados de diferencia, combinar, separar, juzgar, inferir: todos esos actos y procesos operan por igual en las ciencias de la naturaleza y en las ciencias del espíritu en orden a conocer las relaciones entre los hechos. Y en este pensar discursivo se emplean, en uno y otro campo, silogismos, argumentos por analogía e inducciones. Asimismo, del objetivo de conocer los hechos se derivan en ambos grupos de ciencias la ordenación de lo particular en lo general, de los hechos singulares en conexiones, de lo diverso en clases. En una palabra: sea cual fuere la naturaleza de los hechos y el tipo de percepción del que proceden, las mismas operaciones lógicas establecerán siempre, y en todo lugar,

entre ellos las relaciones que interesan a los fines del conocimiento.

A partir de estas operaciones lógicas nace un método científico cuando se combinan en una totalidad compleja a tenor del fin implicado por la solución de una tarea científica. Si la tarea en cuestión presenta problemas análogos, el método se mostrará fecundo para todo ese grupo de cuestiones afines. A menudo sucede que un método no va unido, en el espíritu de su descubridor, a una conciencia de su carácter lógico y de su alcance, de modo que sólo más tarde se añade a él esa conciencia. Según se ha desarrollado el concepto de método en el uso lingüístico de los investigadores de la naturaleza, también puede llamarse «método» al procedimiento para abordar una cuestión de detalle y que es, por lo tanto, poco complicado. Cuando se siguen varios caminos para la solución del mismo problema se los distingue como métodos diferentes. Cuando los procedimientos de un espíritu inventivo presentan características comunes la historia de las ciencias suele hablar del método de Cuvier en paleontología o del método de Niebuhr en la crítica histórica. De todo ello se desprende una vez más algo completamente obvio. Ciertos métodos que se han desarrollado en las ciencias de la naturaleza pueden hallar también aplicación en las ciencias del espíritu, pues en ambos grupos de ciencias pueden surgir problemas que ofrezcan grandes semejanzas. Relaciones entre hechos sensoriales que el conocimiento de la naturaleza investiga como hechos físicos son consideradas luego por las ciencias del espíritu en el contexto de los procesos conscientes, e investigaciones de ese tipo fueron muy importantes para comprender las bases de la vida espiritual superior. Así, por ejemplo, métodos experimentales desarrollados por la astronomía y la fisiología han sido empleados con gran provecho y perfeccionados por la psicología experimental. Y métodos comparativos desarrollados por botánicos y zoólogos podrían servir muy bien para aplicar el procedimiento comparativo a la lingüística. De ello se desprende además, obviamente, que los métodos experimentales tienen también un lugar en las ciencias del espíritu. Han cobrado hasta ahora una importancia especial en la psicología y la estética.

Sin embargo, ya en este punto se advierte, en una perspectiva puramente externa y cuantitativa, una considerable diferencia entre ambos grupos de ciencias. Los métodos experimentales tienen una importancia dominante en las ciencias de la naturaleza. Sólo desde su aplicación a gran escala han alcanzado estas ciencias un fundamento seguro y un grandioso desarrollo. Y si también en la psicología, en la estética y en la lingüística general retroceden cada vez más las limitaciones a la aplicación de métodos experimentales, sus resultados se han reducido, sin embargo, al análisis de la percepción sensorial humana, a la descripción exacta de ciertos procesos psíquicos como la amplitud de la conciencia, la

velocidad de los procesos psíquicos y los factores de la memoria y del sentido del tiempo, sin que ningún trabajo experimental haya llevado hasta ahora, en el campo intrapsíquico, al conocimiento de leyes. En el campo de la estética y la lingüística el experimento se ha podido utilizar tan sólo para aquel aspecto del arte y del lenguaje que se halla en conexión con la vida sensorial. Los procesos históricos y sociales son totalmente inaccesibles al experimento, puesto que falta aquí la posibilidad de intervenir con fines puramente científicos. También el empleo de la matemática presenta un carácter subordinado en el ámbito de las ciencias del espíritu. Por el contrario, predominan en estas ciencias la descripción (narración), el análisis y el método comparativo, que en las ciencias de la naturaleza se ven cada vez más postergados en favor de la inducción, el experimento y la teoría matemática. Además, a los métodos mencionados se añade en las ciencias del espíritu un procedimiento peculiar que se basa en la transposición del propio yo a algo exterior y en la consiguiente transformación de ese yo en el proceso de la comprensión. Se trata del método hermenéutico y del método crítico asociado a él, que no es practicado solamente por filósofos e historiadores, sino que ninguna ciencia del espíritu podría existir sin él.

Esto nos lleva a una concepción más profunda de la diferencia entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza. Las divergencias cuantitativas en la aplicación y combinación de operaciones lógicas, procedimientos y métodos determinados no agotan esa diferencia. En el campo de las ciencias del espíritu, las características comunes decisivas que influyen de modo determinante en sus métodos y provocan así sus radicales divergencias con respecto a las ciencias naturales se derivan más bien de la naturaleza de la experiencia interna, de la transposición del propio yo a lo exterior y de su consiguiente transformación en el proceso del comprender, de las propiedades de los hechos espirituales y de la conexión propia de lo espiritual.

Las diversas coexistencias y sucesiones de impresiones sensibles se ofrecen al conocimiento de la naturaleza, a través de los sentidos, como fenómenos en el marco total e indeterminado de lo espacial y externo, y ello en la incomparabilidad, condicionada por la articulación misma de los sentidos, de cada uno de los sistemas de multiplicidad sensible con los demás. A esto se limita toda la aportación de los sentidos. Establecer, a partir de ellos, un nexo causal determinado y unívoco es tarea del conociento científico-natural. Todo lo físico tiene magnitud, ocupa un espacio, se prolonga en el tiempo, puede ser medido y contado. Se producen en ello movimientos mensurables. De esta suerte, la construcción matemática y mecánica se convierte en el medio para colocar en la base de los fenómenos naturales un nexo general de movimientos sometidos a leyes. Ya desde el principio las cualidades sensibles están representadas en este conocimiento científico-natural, sin

que, en cambio, se hagan inteligibles. Y aun cuando el conocimiento científico-natural complete su ciclo y los hechos sensoriales, con los que ese ciclo comienza, lleguen a hacerse inteligibles en la fisiología comparada de los sentidos, sobre la base de leyes naturales, tales hechos [seguirán siendo] lo que eran al principio: datos inderivables. Ninguna investigación histórico-evolutiva puede explicar cómo una aportación sensorial se convierte en otra. Es posible postular semejante transformación de una sensación táctil en una sensación auditiva o de color, pero en último término no es posible representársela.

Por el contrario, los hechos espirituales se dan en la vivencia tal como son; reproducimos y comprendemos una vivencia exterior a nosotros partiendo de la plenitud de la vivencia propia, mediante una especie de transposición, y hasta en las proposiciones más abstractas de las ciencias del espíritu lo fáctico, lo que se representa en el pensamiento, es vivencia y comprensión. Así, pues, lo que constituye el material de estas ciencias son realidades; y como estas realidades se dan desde dentro, no a través de una pluralidad de órganos y en consecuencia no en términos recíprocamente incomparables, sino más bien en transiciones internamente notadas, pueden por consiguiente ser vividas en nosotros mismos y reproducidas en otros. En este vivir y comprender opera la totalidad de nuestras fuerzas anímicas, y a ello se debe que esta plenitud de la vida interior resuene hasta en las proposiciones más abstractas de las ciencias del espíritu. Y lo decisivo es, pues, que en la experiencia interna se hace presente la conexión de los procesos psíquicos y que ésta se configura y cobra unidad mediante el enlace de experiencias internas, ya que cada uno de sus miembros es homogéneo con los demás. Por consiguiente, también la compresión de otras personas descansa en una reproducción de la conexión que se da en ellos y desde la cual se explican las manifestaciones particulares. Así, pues, en el caso de la naturaleza externa, se coloca una conexión en la base de los fenómenos mediante una combinación de conceptos abstractos; por el contrario, en el mundo espiritual la conexión es vivida, experimentada y reencontrada en la comprensión. La conexión de la naturaleza es abstracta; la conexión psíquica e histórica, en cambio, es viva, henchida de vida.

De todo lo dicho se desprende una primera diferencia entre los métodos de ambas ciencias.

La firme permanencia de los objetos externos, la mano que actúa sobre ellos y su mensurabilidad permiten al investigador la aplicación del experimento y de la matemática. Por eso los elementos uniformes de la experiencia descubiertos por la observación y el experimento pueden someterse a los instrumentos constructivos mecánico-matemáticos. Así se hicieron inteligibles los movimientos de las grandes masas del cosmos, luego la luz y el calor, el sonido, la electricidad, etc., así como, por otra parte,

los procesos químicos. Y aunque la presencia de la célula y de las propiedades de su vida orgánica hayan resistido hasta ahora los intentos de explicarla con esos instrumentos constructivos, aunque la teoría de la evolución introducida por Darwin, aun habiendo descubierto en un formidable avance, una relación interna y sometida a leyes entre las circunstancias del medio y las propiedades internas de lo orgánico que hacen concebible la variación de las especies, no contenga sin embargo ningún principio que explique de modo suficiente por qué se originó precisamente esta forma genealógica y a partir de ella precisamente estas combinaciones constantes y limitadas de diferencias hasta llegar a las especies, con todo y con eso la ciencia natural sigue manteniendo imperturbablemente, según su principio constructivo inherente, que en esos casos sólo le faltan eslabones causales intermedios que habrán de ser descubiertos algún día.

¡Qué pobres y, al mismo tiempo, qué ricos somos en comparación con esto! ¡Qué inútil sería para nosotros una competencia empleando los mismos métodos! La fuerza metódica de las ciencias del espíritu descansa en un procedimiento directamente opuesto a la construcción. En el fondo, ambos grupos de ciencias coinciden únicamente en aquello que se deriva de las reglas generales del conocimiento de un conjunto de hechos, en el cual la individuación de lo real se produce sobre la base de uniformidades. Toda elaboración semejante exige la ordenación de lo particular en lo general, de los hechos singulares en una conexión. En las ciencias de la naturaleza, esta conexión es un sistema lógicamente transparente de medios constructivos que se coloca en la base de los hechos. En las ciencias del espíritu, en cambio, es la *conexión psíquica* que, *bajo las condiciones y circunstancias de la vida*, se da en la experiencia interna. El ideal de la construcción científico-natural es la intelección conceptual cuyo principio es la equivalencia de causas y efectos; dicha intelección ha de limitarse a la comparabilidad absoluta de magnitudes, y su expresión más acabada es la aprehensión por medio de ecuaciones. El ideal de las ciencias del espíritu es la comprensión de toda la individuación histórico-humana a partir de la conexión y la comunidad de toda vida psíquica. Cuando la conexión interna de la vida psíquica se capta, describe y analiza mediante un enlace intelectual de experiencias, cuando se han establecido las uniformidades que se dan en la combinación de las partes dentro de los nexos singulares presentes en toda vida psíquica humana, nace la tarea de la ordenación de lo singular, de la articulación e individuación completa del mundo histórico-espiritual en el marco de aquella comunidad y conexión. ¡Cómo se afirma aquí de nuevo la peculiaridad de las ciencias del espíritu frente al conocimiento de la naturaleza! Las ciencias de la naturaleza *subordinan* los hechos *a sus medios constructivos* al producir por abstracción la uniformidad de los fenómenos a ordenar, sirviéndose de esos medios construc-

tivos. Por el contrario, las ciencias del espíritu ordenan los hechos, primaria y principalmente, reconduciendo la inmensa realidad histórico-social, dada únicamente en su manifestación exterior, o en sus efectos, o como mero producto, como sedimento objetivado de la vida, a la vitalidad espiritual de la que ha surgido. En un caso, pues, abstracción; en el otro, en cambio, remisión a la vitalidad plena y entera mediante una especie de transposición. Allí se buscan fundamentos explicativos hipotéticos para la individuación; aquí, en cambio, se experimentan sus causas en la vida misma. Por lo tanto, semejante comprensión de la realidad histórico-social concreta constituye también para las diversas ciencias sistemáticas del espíritu la base de sus otras operaciones metódicas.

La *realidad histórico-social así comprendida* es también objeto de *análisis.*

Como lo he señalado anteriormente, este análisis se lleva a cabo, por de pronto, destacando los distintos sistemas de cultura que concurren en esa realidad, como la vida económica, el derecho o la religión, y distinguiéndolos a su vez de las formas de organización, que se manifiestan, por ejemplo, en la familia, el Estado a la Iglesia. Y sólo entonces puede ponerse en relación el análisis de la vida psíquica con los resultados de este análisis de los sistemas histórico-sociales. Las uniformidades destacadas en este último podemos tratar de subordinarlas a las descubiertas en el primero. La individuación presente en el mundo histórico-social puede ponerse en relación cognoscitiva con la estructura de la vida psíquica —*que se da a su vez bajo ciertas circunstancias*, es decir, que se halla en un medio físico y espiritual— como la realidad efectiva de la que ha surgido. La referencia de la vida humana común a la individuación y de esta individuación a la historicidad constituyen las grandes relaciones que posibilitan el conocimiento del mundo espiritual. El desarrollo de la psicología comparada exige tender esos puentes. Y lo exige además el estudio de los procesos que nacen en la conveniencia social entre los hombres, como el dominio y la dependencia, la comunidad, la concurrencia, la articulación de funciones, etc.

De las otras propiedades del ámbito empírico de las ciencias del espíritu depende además otra peculiaridad [de sus métodos]. En toda vida psíquica individual una conexión estructural aspira a constituir una complexión psíquica satisfactoria, de modo que la conciencia de un valor interno autónomo es inseparable del sentimiento de sí de todo individuo. De ello resulta que el centro de gravedad de las ciencias del espíritu se traslada desde el conocimiento de lo general, en lo que coinciden, haciendo abstracción de las diferencias, todos los hombres, al gran problema de la individuación. La ciencia aspira en este campo a dominar la plenitud de la vida individual. Las grandes creaciones históricas nacen de la amorosa comprensión de lo personal, de la revivencia de totalida-

des inagotables, fundada en la propia riqueza vital. Esa valoración autónoma de la persona que distingue a las ciencias del espíritu se manifiesta del modo más sencillo en la biografía. Y la *exposición* de lo singular, que sin embargo encierra conocimiento causal, entraña ahora la tarea de captar diferencias, gradaciones, afinidades; en una palabra, la individuación de esa realidad histórico-humana según sus conexiones, cuyo núcleo lo constituye la motivación. Ya hemos indicado antes el lugar que ocupa la psicología comparada en el contexto de las ciencias del espíritu. Ahora, además, se hace visible la gran importancia que posee, a tenor de su naturaleza, como eslabón indispensable en ese sistema de conocimientos.

De las propiedades del ámbito empírico de las ciencias del espíritu se deriva además un nuevo rasgo. Ya vimos que la aprehensión de una conexión en la vida psíquica era, en virtud de su estructura, inseparable de una valoración autónoma. Así, pues, a la visión de lo fáctico se unen representaciones de perfección. Lo que es se muestra inseparable de lo que vale y lo que debe ser. Así, los hechos de la vida encierran también sus normas. En el marco de los fenómenos vitales, lo esencial representa la expresión del nexo vivo de valor contenido en ellos y se expresa a su vez en los ideales y normas que regulan desde dentro las manifestaciones de esa vida. Esto da origen a un gran problema metódico de cuya solución depende la conexión de las ciencias del espíritu, pues no es lícito separar las proposiciones teóricas de las prácticas. No cabe separar las verdades de los ideales y las normas, puesto que semejante división entre dos clases de proposiciones, la primera de las cuales contendría lo que es y la segunda lo que debe ser, priva a los conocimientos de su fecundidad y a los ideales y normas de su contexto y fundamento. Se trata, pues, de hallar el nexo en el cual surgen, a partir de lo esencial de las grandes actividades de la vida humana, las normas de las mismas. Puesto que hechos y normas se encuentran inseparablemente unidos, su concatenación atraviesa todas las ciencias del espíritu. La expresión característica en la psicología es la distinción entre lo normal, como su objeto inmediato, y lo anómalo; pero tan pronto como prestamos atención a ello, advertimos que esta distinción influye significativamente en todo el marco conceptual de la psicología. Y también las demás ciencias sistemáticas del espíritu se hallan estructuradas de tal modo que el conocimiento de sus respectivos sistemas de hechos encierra en sí las premisas de sus normas, debido precisamente a que la valoración y el nexo teleológico se encuentran ya contenidos en el sistema mismo de los hechos. Este sistema, en efecto, se funda en último término en la estructura de la vida psíquica, que entraña ya en sí la tendencia a generar valores vitales. Hasta la misma historia enlazará siempre descripción, conocimiento causal y juicio: sólo que no exclusivamente juicio moral, sino aquel que procede de las valora-

ciones y normas de toda actividad vital humana. Es rechazable, aunque sea éticamente respetable, el juicio exclusivamente moral de un Schlosser o de un Gervinus, pero el juicio sobre lo acontecido es, en y por sí mismo, inseparable de su exposición.

Estas consideraciones arrojan luz sobre la relación entre la psicología general y la comparada. A la comprensión se ofrecen, ante todo, unidades espirituales de vida que se encuentran bajo determinadas circunstancias. De su vitalidad y de su desarrollo en cuanto a valores resulta su singularidad y el interés autónomo que a ella corresponde. Es inevitable que todas las formas de vida constituidas por esas unidades muestren el mismo carácter de singularidad. Este carácter corresponde, pues, en último término, al mundo espiritual en su conjunto. Pero de la unidad de vida en adelante, el mundo espiritual posee también otro aspecto. Muestra homogeneidad y uniformidad. Esto se sigue ya de la relación de la base natural con lo espiritual. La naturaleza entera está gobernada por grandes relaciones legales que, al constituir el medio condicionante del mundo espiritual, se manifiesta en él por una uniformidad de sus efectos. Pero, al mismo tiempo, dicho aspecto se halla también condicionado por la homogeneidad y afinidad interna de lo espiritual. En el mundo espiritual mismo rige una homogeneidad y afinidad interna que se manifiesta como validez universal en el pensamiento, como transmisibilidad de los sentimientos, encadenamiento lógico de los fines y simpatía. Ya el estoicismo, así como la jurisprudencia romana, por él condicionada, y el sistema natural del siglo XVII, basado asimismo en él, han subrayado esa homogeneidad de la naturaleza humana en todas las condiciones históricas.

Así, pues, desde la unidad espiritual de vida hasta los sistemas de cultura y las formas de organización, encontramos por doquier las uniformidades vinculadas a la individuación. En cada una de las ciencias del espíritu se manifiesta dicha combinación. Constituye uno de los problemas más peculiares de las ciencias del espíritu. Tiene una importancia decisiva en la configuración de cada una de ellas. En todas ellas se debate la cuestión del alcance en el que la homogeneidad, la uniformidad y las leyes determinan lo singular, así como del momento en que se presentan lo positivo, lo histórico, lo singular. Las ciencias económicas, jurídicas y políticas se hallan especialmente agitadas por apasionadas polémicas en torno a esa cuestión. Por todas partes encontramos también la tendencia a perfilar la conexión interna en que lo uniforme constituye la base de la individuación. Son los métodos comparados los que hacen de lo positivo, de lo histórico, de lo singular, de la individuación, en una palabra, objeto de ciencia. Ya la determinación científica del fenómeno histórico singular sólo puede llevarse a cabo mediante el método de la comparación histórico-universal. Un fenómeno esclarece otro y todos juntos iluminan los fenómenos singulares. A partir de los profundos trabajos

de Winckelmann, Schiller y los románticos ha ido creciendo constantemente la fecundidad de dicho método. Con él se enlaza, por medio del libre uso de la analogía a los fines de la generalización, tal como la han empleado, especialmente desde la escuela aristotélica, Polibio, Maquiavelo y Vico, grandes historiadores y pensadores políticos, aquel método comparado que aspira a obtener proposiciones generales determinadas con exactitud. Este método se ha desarrollado en la lingüística, se transmitió luego a la mitología y, como consecuencia de lo ya señalado, podemos afirmar que toda ciencia sistemática del espíritu habrá de llegar, en el curso de su evolución, al empleo de métodos comparativos. La psicología, como ciencia fundamental de todo este campo, contribuirá considerablemente, al convertirse en ciencia comparada, a fomentar esa tendencia en las ciencias del espíritu de nuestro siglo, activando el progreso en esa dirección.

3. *LA ESTRUCTURA DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU* * *(1910)*

[...]

Capítulo primero: La vida y las ciencias del espíritu

1. *La vida.*

Las ciencias del espíritu descansan en la relación entre vivencia, expresión y comprensión. Por lo tanto, su desarrollo depende tanto de la profundidad de las vivencias como de la tendencia creciente a agotar su contenido, y se halla condicionado, al mismo tiempo, por la ampliación de la comprensión a toda la objetivación del espíritu y por el discernimiento cada vez más completo y metódico de lo espiritual en las distintas manifestaciones de la vida.

El compendio de lo que se nos revela en la vivencia y en la comprensión es la vida, como una conexión que abarca el género humano. Al enfrentarnos ahora a este gran hecho, que es para nosotros el punto de partida no sólo de las ciencias del espíritu, sino también de la filosofía, conviene remontarse más allá de la elaboración científica del mismo a fin de aprehenderlo en su estado bruto.

Así, pues, cuando nos enfrentamos a la vida como una realidad propia del mundo humano, topamos con las determinaciones que le son propias en las unidades individuales de vida, con nexos vitales, tomas de posición, actitudes, creación en cosas y personas y

* Procede de *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Ges. Schr.*, VII, pp. 131-148.

sufrimientos a causa de unas y otras. En el sustrato permanente del que emergen las actividades y aportaciones diferenciadas no hay nada que no contenga un *nexo vital* del yo. Así como en este campo todo presenta una posición con respecto a él, así también se modifica constantemente el estado del yo según la relación que las cosas y los hombres guardan con él. No hay hombre ni cosa alguna que sea para mí tan sólo un objeto, que no contenga presión o estímulo, meta de una aspiración o vinculación de la voluntad, importancia, exigencia de atención y proximidad íntima o resistencia, distancia y extrañeza. El nexo vital, ya se limite a un momento dado, ya tenga carácter duradero, convierte para mí a esos hombres y objetos en portadores de felicidad, ampliación de mi existencia y elevación de mi fuerza; esos hombres y objetos, por el contrario, pueden también limitar, en ese nexo, el campo de juego de mi existencia, ejercer una presión sobre mí, disminuir mi fuerza. Y a los predicados que así reciben las cosas tan sólo en su nexo vital conmigo corresponde el cambio de estados en mí mismo que nace de ese nexo. Sobre este trasfondo de la vida se destacan luego la aprehensión objetiva, la valoración y la adopción de fines como tipos de actitud en innumerables matices, que desembocan unos en otros. En el curso de la vida se combinan constituyendo conexiones internas que abarcan y determinan toda actividad y todo desarrollo.

Aclaremos esto tomando como ejemplo el modo en que el poeta lírico expresa la vivencia. Parte de una situación y nos hace ver las cosas y los hombres en un nexo vital con un yo ideal en el que se ha intensificado en la fantasía su propia existencia y, dentro de ella, el curso de sus vivencias: ese nexo vital determina lo que el auténtico lírico ve y expresa de los hombres, de las cosas y de sí mismo. Igualmente, el poeta épico sólo puede decir aquello que se destaca en el marco de un nexo vital representado. Asimismo, cuando el historiador describe situaciones y personajes históricos, suscitará la impresión de vida real con tanta mayor fuerza cuanto más permita la visión de dichos nexos vitales. Tiene que destacar aquellas propiedades de los hombres y de las cosas que influyan y se presenten en los mismos; tiene que dar —me gustaría decir— a las personas, cosas y procesos aquella forma y color con que ellos mismos han constituido en la vida percepciones y recuerdos desde el punto de vista de los nexos vitales.

2. *La experiencia de la vida.*

La aprehensión objetiva transcurre en el tiempo y, por lo tanto, contiene ya imágenes del recuerdo. Como lo vivido crece constantemente con el paso del tiempo y se va alejando cada vez más, surge así el recuerdo del propio curso vital. Asimismo, partiendo de la comprensión de otras personas se forman recuerdos de sus estados e imágenes existenciales de las distintas situaciones. Y en

todos estos recuerdos los estados se combinan siempre con su medio, constituido por situaciones externas, acontecimientos y personas. A partir de la generalización de lo que así se enlaza se forma la experiencia de la vida que tiene el individuo. Surge a través de procedimientos equivalentes a los de la inducción. El número de casos a partir de los cuales esa inducción lleva a cabo sus inferencias crece constantemente en el curso de la vida; sin cesar se van corrigiendo las generalizaciones que se forman. La seguridad que corresponde a la experiencia personal de la vida es distinta de la validez universal científica, pues sus generalizaciones no se llevan a cabo de forma metódica ni pueden reducirse a fórmulas estables.

El punto de vista individual que es inherente a la experiencia personal de la vida se ve corregido y ampliado en la experiencia general de la vida. Entiendo por ésta los principios que se forman en cualquier círculo de personas relacionadas entre sí y son comunes a todas ellas. Se trata de afirmaciones sobre el curso de la vida, juicios de valor, reglas de conducta, determinaciones de fines y de bienes. Se caracterizan por ser creaciones de la vida común. Se refieren tanto a la vida de los individuos como a la de las comunidades. En el primer aspecto, y en virtud del predominio del número y de la permanencia de la comunidad, que sobrepasa la del individuo, ejercen, en forma de costumbres, tradiciones y, aplicadas a los individuos, como opinión pública, un poder sobre la persona individual y su experiencia y poder vitales que, por lo general, es superior al de la voluntad del individuo. La seguridad de esta experiencia general de la vida es superior a la que posee la experiencia personal, en la medida en que los puntos de vista individuales se equilibran recíprocamente y crece el número de casos que subyacen a las inducciones. Por otra parte, en esta experiencia general se manifiesta, con mucha más fuerza que en la experiencia individual, el carácter incontrolable que corresponde al origen de su saber acerca de la vida.

3. *Diferencias de actitud en la vida y clase de juicios en la experiencia de la vida.*

En la experiencia de la vida intervienen distintas clases de juicios, que se basan en diferencias de actitud en la vida. La vida, en efecto, no es sólo la fuente del saber en lo que respecta a su contenido empírico; las actitudes típicas del hombre condicionan también las distintas clases de juicios. Por el momento, nos limitaremos a establecer el hecho de esta relación entre la diversidad de actitudes vitales y los juicios contenidos en la experiencia de la vida.

En los nexos vitales singulares que se establecen entre el yo, por una parte, y las cosas y los hombres, por otra, nacen los diversos estados de la vida: distinta condición del yo, sentimientos

de opresión o de ensanchamiento de la existencia, anhelo de un objeto, temor o esperanza. Y como las cosas o los hombres que plantean una exigencia al yo ocupan un lugar en su existencia, conllevan estímulo u obstáculo y son objetos de anhelo, de adopción de fines o de evitación, nacen, por otra parte, de esos nexos vitales las determinaciones sobre la realidad de los hombres y las cosas que se añaden a su mera aprehensión. Todas estas determinaciones del yo y de los objetos o las personas se elevan a reflexión y se expresan en el lenguaje. Y de este modo se presentan, a tenor de sus diferencias, como afirmaciones sobre lo real, como deseos, como exclamaciones, como imperativos. Si abarcamos con la mirada las expresiones de las actitudes, de las tomas de posición del yo frente a hombres y cosas, veremos que se agrupan en ciertas clases eminentes. Constatan una realidad, valoran, señalan un fin, formulan una regla, expresan el significado de un hecho en el contexto más amplio en el que se inserta. Además, se dan relaciones entre esos tipos de juicios contenidos en la experiencia de la vida. Las concepciones de la realidad constituyen un estrato sobre el que descansan las valoraciones, y éstas constituyen a su vez la base de la adopción de fines.

Las actitudes contenidas en los nexos vitales, así como sus resultados, se objetivan en aseveraciones que constatan dichas actitudes como hechos. Del mismo modo se independizan también las predicaciones acerca de hombres y cosas que nacen de los nexos vitales. Estos estados de cosas se elevan en la experiencia de la vida a un saber general por medio de un proceso equivalente a la inducción. De este modo surgen las múltiples proposiciones que se han ido destacando en la sabiduría general del pueblo y en la literatura en forma de refranes, máximas, reflexiones sobre las pasiones, los caracteres y los valores de la vida. Y también en ellas se repiten las diferencias que hemos podido advertir en las expresiones de nuestras tomas de posición o actitudes.

En los juicios de la experiencia de la vida se destacan aún más diferencias. El conocimiento de la realidad, la valoración, la formulación de reglas y la adopción de fines se desarrollan, en la vida misma, en distintos *niveles*, cada uno de los cuales tiene el anterior como supuesto. Ya hemos mostrado esos niveles en el caso de la aprehensión objetiva, pero se dan igualmente en las demás actitudes. Así, la estimación de los valores funcionales de cosas o de hombres presupone ya la constatación de las posibilidades de causar provecho o daño contenidas en los objetos y una decisión sólo será posible a través de la ponderación de las relaciones entre fines proyectados y realidad, así como de los medios que ésta nos ofrece para realizar esos proyectos.

4. *Unidades ideales como soportes de la vida y de la experiencia vital.*

En la existencia individual de cada persona se despliega una riqueza vital infinita en virtud de sus relaciones con el medio, con otros hombres y con las cosas. Pero cada individuo es, al mismo tiempo, un punto de cruce de nexos que pasan a través de los individuos, que existen en ellos pero rebasan a la vez sus vidas, y que, en virtud del contenido, el valor y el fin que se realizan en ellos, poseen una existencia autónoma y una evolución propia. Son, pues, sujetos de tipo ideal. Les es inherente algún saber acerca de la realidad; en ellos se desarrollan puntos de vista axiológicos y se realizan fines; poseen e imponen un significado en el contexto del mundo espiritual.

Esto sucede ya en el caso de algunos sistemas de cultura en los que no existe una organización que abarque a sus miembros, como sucede por lo general con el arte y la filosofía. Pero, además, nacen también asociaciones organizadas. Así, por ejemplo, la vida económica crea para sí corporaciones; en la ciencia surgen centros para el cumplimiento de sus tareas; y entre todos los sistemas de cultura son las religiones las que crean organizaciones más firmes. En la familia, en distintas formas intermedias entre ella y el Estado y, por fin, en el Estado mismo, tiene lugar el máximo desarrollo de la adopción unitaria de fines en el seno de una comunidad.

Toda unidad organizada de un Estado desarrolla un conocimiento de sí misma y de las reglas de las que depende su existencia, así como de su lugar en el todo. Goza de los valores que se han desarrollado en su seno; realiza los fines que radican en su esencia y que sirven a la conservación y el fomento de su existencia. Es, en sí misma, un bien de la humanidad y a su vez realiza bienes. Posee un significado propio en el contexto de lo humano.

Hemos alcanzado el punto en que la sociedad y la historia aparecen ante nosotros. Sin embargo, sería un error pretender limitar la historia a la cooperación de los hombres en fines comunes. El individuo particular, en su existencia individual, que descansa en sí misma, es un ser histórico. Está determinado por el lugar que ocupa en la línea del tiempo, por su situación en el espacio, por su posición en la actividad conjunta de los sistemas culturales y de las comunidades. Por eso el historiador ha de comprender la vida global de los individuos, tal como se manifiesta en un tiempo y en un lugar determinados. La naturaleza de la sociedad y de la historia está constituida precisamente por la conexión entera que llega desde los individuos, en la medida en que tienden a desarrollar su propia existencia, a los sistemas de cultura y a las comunidades, y finalmente hasta la humanidad misma. Los su-

jetos lógicos de los juicios históricos son tanto individuos particulares como comunidades y nexos.

5. *El surgimiento de las ciencias del espíritu a partir de la vida de los individuos y de las comunidades.*

Vida, experiencia de la vida y ciencias del espíritu se hallan, pues, en una constante relación interna y acción recíproca. El fundamento de las ciencias del espíritu no lo constituye el método conceptual, sino la percatación interna de un estado psíquico en su totalidad y el reencuentro del mismo en el revivir. La vida aprehende aquí la vida y la fuerza con que se llevan a cabo las dos operaciones elementales de las ciencias del espíritu constituye la condición previa para alcanzar la perfección en cada una de sus partes.

Así, pues, advertimos también en este punto una diferencia tajante entre las ciencias de la naturaleza y del espíritu. En un caso se produce la segregación de nuestro trato con el mundo externo frente al pensamiento científico-natural, cuyas aportaciones productivas son de tipo esotérico, mientras que en el otro se mantiene un nexo entre vida y ciencia según el cual el trabajo con que la vida va formando conceptos sigue siendo la base de la creación científica. En determinadas circunstancias la profundización que la vida lleva a cabo en sí misma alcanza una perfección de la que ni siquiera un Carlyle sería capaz, y la comprensión de otras personas se eleva hasta un grado de virtuosismo no logrado por el propio Ranke. En el primer aspecto, grandes naturalezas religiosas como san Agustín y Pascal representan modelos imperecederos para la experiencia que extrae sus fuerzas de la propia vivencia, y en cuanto a la comprensión de otras personas la corte y la política educan en un arte capaz de perforar todas las apariencias; un hombre de acción como Bismarck, que por naturaleza tenía siempre presentes sus objetivos en cada carta que escribía, en cada diálogo que sostenía, no será igualado por ningún intérprete de documentos políticos ni por ningún crítico de testimonios históricos en su arte para leer las intenciones ocultas tras las expresiones. En muchos casos no existe distancia alguna entre la comprensión de un drama por parte de un espectador de fuerte sensibilidad poética y el más brillante análisis histórico-literario. Y también la formación de conceptos en las ciencias históricas y sociales está constantemente determinada por la vida misma. Quiero llamar la atención sobre el nexo que desde la vida, desde la formación de conceptos sobre destinos, caracteres, pasiones, valores y fines de la existencia, conduce constantemente al campo de la historia como ciencia. En la época en que la actividad política en Francia se basaba más en el conocimiento de los hombres y de las personalidades dirigentes que en el estudio científico del derecho, de la economía y del Estado, y la posición en la vida

cortesana descansaba sobre ese arte, la forma literaria de las memorias y de los escritos sobre caracteres y pasiones alcanzó igualmente cimas a las que nunca ha llegado después, aun habiendo sido practicada por personas escasamente influidas por el estudio científico de la psicología y de la historia. Una conexión interna enlaza en esta época la observación de la sociedad elegante, los escritores, los poetas, que aprenden de ellos, y los filósofos sistemáticos e historiadores científicos formados en la poesía y en la literatura. Vemos, en los comienzos de la ciencia política entre los griegos, cómo de la vida política misma arranca el desarrollo de los conceptos acerca de las constituciones y de las actividades políticas dentro de ellas, y cómo nuevas creaciones en la vida política llevan a nuevas teorías. Toda esta relación se nos muestra con la mayor claridad en las etapas primitivas de la ciencia jurídica, tanto entre los romanos como entre los germanos.

6. *La conexión de las ciencias del espíritu con la vida y la tarea de su validez universal.*

Así, pues, el primer rasgo fundamental de la estructura de las ciencias del espíritu lo constituye su origen en la vida y su conexión constante con ella, pues descansan sobre la vivencia, la comprensión y la experiencia de la vida. Esta relación inmediata entre la vida y las ciencias del espíritu lleva, en estas últimas, a un conflicto entre su meta científica y las tendencias de la vida. Los historiadores, los economistas, los profesores de derecho público, los investigadores de la religión, etc., se hallan inmersos en la vida y, en consecuencia, pretenden influir en ella. Someten a los personajes históricos, movimientos de masas y tendencias a su propio juicio, condicionado por su individualidad, por la nación a que pertenecen y por la época en la que viven. Aun cuando crean proceder sin prejuicios, están condicionados por ese campo visual; todo análisis de los conceptos de una generación pasada pone de manifiesto la presencia de aspectos procedentes de los supuestos de la época. Pero al mismo tiempo toda ciencia implica, como tal, la exigencia de validez universal. Si ha de haber ciencias del espíritu en el sentido estricto de la palabra «ciencia», tendrán que proponerse esa meta en un modo cada vez más consciente y crítico.

Una gran parte de los antagonismos científicos que se han planteado en los últimos años en la lógica de las ciencias del espíritu se debe precisamente al *conflicto* entre esas dos *tendencias*. Este conflicto se manifiesta con la máxima energía en la ciencia histórica, de modo que ésta ha llegado a convertirse en el punto nodal de la discusión.

La resolución de este conflicto se lleva a cabo sólo en la edificación de las ciencias del espíritu; sin embargo, las restantes proposiciones generales sobre la conexión de las ciencias del espíritu

encierran ya el principio para la solución. Los resultados que hemos alcanzado hasta ahora se mantienen. La vida y la experiencia de la vida son las fuentes siempre fluyentes y frescas de la comprensión del mundo histórico-social; partiendo de la vida, la comprensión penetra en profundidades siempre nuevas; sólo mediante su influencia sobre la vida y la sociedad adquieren las ciencias del espíritu su significación más alta, significación que se va acrecentando constantemente. Pero el camino hacia esa influencia ha de pasar por la objetividad del conocimiento científico. La gran época creadora de las ciencias del espíritu era ya consciente de ello. Tras diversas perturbaciones vinculadas a la marcha del desarrollo nacional alemán, pero también, desde Jakob Burckhardt, a la aplicación de un ideal cultural unilateral, los alemanes estamos hoy poseídos del afán de realzar esa objetividad de las ciencias del espíritu de modo cada vez más imparcial, más crítico y más riguroso. Encuentro el *principio* para la *solución* del *conflicto* que afecta a estas ciencias en la comprensión del mundo histórico como un nexo efectivo centrado en sí mismo, en la medida en que cada uno de los nexos efectivos particulares contenidos en él tiene también, a través de la propuesta y realización de valores, su centro en sí mismo, y, sin embargo, todos ellos se enlazan estructuralmente en un todo en el cual el sentido de la conexión del mundo histórico-social nace de la significación de cada una de sus partes, de suerte que todo juicio de valor y toda adopción de fines capaz de adentrarse en el futuro tienen que fundarse exclusivamente en esa conexión estructural. A este principio ideal nos acercamos en las restantes proposiciones generales sobre la conexión de las ciencias del espíritu, que pasamos a exponer a continuación.

Capítulo segundo: Los métodos mediante los cuales se nos da el mundo espiritual

La conexión de las ciencias del espíritu se ve determinada por el hecho de que su fundamento reside en la vivencia y en la comprensión, y en ambas se manifiestan inmediatamente diferencias tajantes con respecto a las ciencias de la naturaleza, diferencias que prestan su carácter peculiar al edificio de las ciencias del espíritu.

1. *La línea de representaciones a partir de la vivencia.*

Toda imagen óptica se distingue de cualquier otra que se refiera al mismo objeto por el punto de vista y las condiciones de la captación. Estas imágenes se enlazan en un sistema de relaciones internas a través de los distintos tipos de aprehensión objetiva. La representación total que así surge de la serie de imágenes, a tenor de las relaciones básicas contenidas en el estado de cosas,

constituye una representación y un pensamiento sobreañadidos. Por el contrario, en una unidad de vida las vivencias se relacionan entre sí en el curso del tiempo; así, cada una de ellas ocupa su lugar en un decurso cuyos miembros se hallan recíprocamente vinculados en el recuerdo. No me refiero todavía al problema de la realidad de esas vivencias, ni a las dificultades que encierra la aprehensión de una de ellas: basta con que el modo en que la vivencia me está presente sea completamente distinto del modo en que las imágenes se hallan ante mí. La conciencia de una vivencia y su índole, su estar-presente-para-mí y lo que en ella me está presente son una sola cosa: la vivencia no se opone al que la capta como un objeto, sino que su existencia para mí es indiscernible de *lo que* en ella existe para mí. No hay en este caso lugares diferentes del espacio desde los cuales pudiera verse lo que hay en ella. Y los distintos puntos de vista desde los cuales podría ser aprehendida sólo pueden surgir en la reflexión posterior, sin que lleguen a afectarla en su carácter de vivencia. Se sustrae a la relatividad de lo sensiblemente dado, según la cual las imágenes sólo se refieren a lo objetivo por su relación con el sujeto, con la posición de éste en el espacio y con lo que se interpone entre él y los objetos. De la vivencia parte, pues, una línea directa de representaciones que llega hasta el orden de los conceptos en el que es aprehendida intelectualmente. Se ve esclarecida en primer lugar por las operaciones elementales del pensamiento. Los recuerdos en los que más tarde se capta tienen aquí una significación propia. Y, ¿qué sucede cuando la vivencia se convierte en objeto de mi reflexión? Es de noche y me encuentro desvelado; me inquieta la idea de concluir a mi edad ciertos trabajos comenzados; pienso en lo que tendré que hacer. En esta vivencia tenemos una conexión estructural de la conciencia: su base la constituye una aprehensión objetiva, y sobre ella descansa una toma de posición en forma de inquietud y sufrimiento por la situación objetivamente captada, en forma de una aspiración a superarla. Y todo ello me está presente en esta su conexión estructural. Elevo ese estado a conciencia discriminadora. Destaco lo estructuralmente relacionado, lo aíslo. Todo lo que voy perfilando de ese modo se contiene en la vivencia misma y no hace sino esclarecerse. Pero ahora mi aprehensión de la vivencia se ve arrastrada, sobre la base de los aspectos contenidos en ella, hacia otras vivencias que, aun separadas por largos períodos de tiempo, estuvieron vinculadas en el curso de mi vida con dichos aspectos; sé de mis trabajos por un repaso mental previo; con ellos se enlazan, en un lejano pasado, los procesos en que nacieron. Otro aspecto me orienta hacia el futuro; lo que tengo ante mí requerirá todavía un trabajo incalculable; siento inquietud por ello; me dispongo interiormente a hacerlo. Todos estos «por», «de» y «con», todas estas relaciones de lo vivido con lo recordado y con lo futuro me arrastran hacia delante y hacia atrás. Este verme arrastrado a lo largo de esta

serie se debe a la exigencia de nuevos miembros reclamados por el acabamiento de la vivencia. También puede colaborar en él un interés adicional procedente del poder afectivo de la vivencia. Se trata de un verse llevado o arrastrado, no de una volición y mucho menos de una abstracta voluntad de saber, a la que se ha recurrido después de la *Dialéctica* de Schleiermacher. En la serie así nacida, tanto lo pasado como lo futuro, lo posible, es trascendente al momento ocupado por la vivencia. Pero ambos, lo pasado y lo futuro, se relacionan con la vivencia en una serie que se articula como totalidad a través de dichas relaciones. Todo lo pasado, en la medida en que su recuerdo incluye el reconocimiento, se relaciona estructuralmente, como reproducción, con una vivencia de entonces. Lo que es posible en el futuro se enlaza igualmente con la serie a través del ámbito de posibilidades delimitado por ella. De este modo surge en este proceso la intuición de la conexión psíquica en el tiempo, la cual constituye el *curso vital.* En él cada una de las vivencias se halla referida a un todo. Esta conexión de vida no es una suma o un compendio de momentos que se suceden, sino una unidad constituida por relaciones que enlazan todas las partes. Partiendo del presente recorremos, retrospectivamente, una serie de recuerdos hasta el punto en que nuestro menudo yo, carente de firmeza y forma, se pierde en el crepúsculo de la mañana, e igualmente avanzamos, a partir del presente, hacia posibilidades que residen en él y que adoptan vagas y amplias dimensiones.

Surge así un importante resultado para la conexión de las ciencias del espíritu. Los elementos, las regularidades, las relaciones que constituyen la visión del curso vital se contienen todas ellas en la vida misma; el saber acerca del curso vital participa del mismo carácter de realidad que posee el saber acerca de la vivencia.

2. *La relación de dependencia recíproca en la comprensión.*

Si bien en las vivencias experimentamos la realidad de la vida en toda la diversidad de sus nexos, parece, sin embargo, así las cosas, que nuestro saber en la vivencia se refiere siempre a algo que es sólo singular: nuestra propia vida. No deja de ser un saber de algo único, y ningún recurso lógico puede superar la limitación a lo único inherente a la experiencia propia de la vivencia. Sólo la comprensión deja atrás estos límites de la vivencia individual y, por otro lado, presta también a las vivencias personales el carácter de experiencia de la vida. Al extenderse a muchas personas, creaciones espirituales y comunidades, amplía el horizonte de la vida individual y abre, en las ciencias del espíritu, el camino que conduce a lo universal a través de lo común.

La comprensión recíproca nos asegura de la *comunidad* que existe entre los individuos. Los individuos se hallan vinculados

entre sí mediante una comunidad en la que se entrelazan la copertenencia o conexión y la homogeneidad o afinidad. Esta misma relación de conexión y homogeneidad atraviesa todas las esferas del mundo humano. Esta comunidad se manifiesta en la identidad de la razón, en la simpatía, en la vida afectiva, en la vinculación recíproca por el deber y el derecho, que se ve acompañada de la conciencia del deber.

La comunidad de las unidades de vida representa el punto de partida para todas las relaciones entre lo particular y lo general en las ciencias del espíritu. Esa experiencia básica de lo común atraviesa toda la aprehensión del mundo espiritual y en ella se combinan la conciencia del yo unitario y la de semejanza con los demás, la identidad de la naturaleza humana y la individualidad. Constituye el presupuesto de la comprensión. Desde la interpretación elemental, que no requiere más que el conocimiento del significado de las palabras y de las reglas en cuya virtud se asocian en frases con sentido, es decir, comunidad de lenguaje y de pensamiento, se acrecienta constantemente el círculo de lo común que hace posible el proceso de la comprensión, a medida que combinaciones más elevadas de manifestaciones vitales van siendo opjeto de dicho proceso.

Pero del análisis de la comprensión resulta ahora una segunda relación fundamental, determinante para la conexión de las ciencias del espíritu. Vimos cómo las verdades de estas ciencias descansan en la vivencia y en la comprensión. Por otra parte, sin embargo, la *comprensión* presupone el uso de *verdades* científico-espirituales. Explicaré este punto sirviéndome de un ejemplo. Supongamos que se trata de comprender a Bismarck. Nuestro material está formado por una extraordinaria cantidad de cartas, actas, relatos y testimonios. Todo ello se refiere al curso de su vida. El historiador ha de ampliar ahora ese material, a fin de abarcar todo aquello que influyó en el gran estadista, así como aquello que resultó de su influencia. Es más: mientras dure el proceso de la comprensión la selección del material sigue abierta. Simplemente para saber qué hombres, acontecimientos y estados forman parte de ese nexo efectivo, el historiador necesita ya de proposiciones generales. Además, éstas subyacen también a su comprensión de Bismarck. Se extienden desde las cualidades comunes a todos los hombres a las que caracterizan los diferentes grupos. El historiador clasificará a Bismarck, desde el punto de vista de la psicología individual, entre los hombres de acción y buscará en él la peculiar combinación de rasgos que es común a los hombres de esa clase. Desde otro punto de vista, reencontrará en la soberanía de su naturaleza, en su hábito de mandar y dirigir, en el carácter inquebrantable de su voluntad, las cualidades de la nobleza terrateniente prusiana. Como su larga vida ocupa un lugar determinado en el curso de la historia prusiana, los rasgos comunes a los hombres de esa época vendrán especificados en otro grupo de

proposiciones generales. La enorme presión que la situación del Estado ejercía sobre la dignidad política provocó espontáneamente los más diversos tipos de reacciones. La comprensión de este punto requiere proposiciones generales sobre la presión que una situación ejerce sobre un todo político y sobre sus miembros, así como sobre su reacción a ella. Los grados de seguridad metódica en la comprensión dependen del desarrollo de las verdades generales mediante las cuales esas relaciones reciben su fundamento. Se ve ahora con claridad que este gran hombre de acción, cuyas raíces se hunden profundamente en Prusia y en su monarquía, sentirá de modo especial la presión que desde fuera se ejerce sobre Prusia. Por lo tanto, tendrá que calibrar las cuestiones internas de la constitución de ese Estado desde el punto de vista del poder estatal. Y como es un punto de cruce de comunidades tales como el Estado, la religión o el orden jurídico y al mismo tiempo, como personalidad histórica que fue, determinó e impulsó eminentemente una de esas comunidades, siendo a la vez en todas ellas una fuerza activa, todo ello exigirá del historiador un saber general acerca de tales comunidades. En una palabra: su comprensión sólo llegará a ser completa, en último término, mediante su relación con el conjunto de las ciencias del espíritu. Cualquier relación que haya de elaborarse en la exposición de esta personalidad histórica adquirirá su máxima seguridad y claridad únicamente al ser determinada mediante los conceptos científicos referentes a los diversos campos implicados. Y la relación de estos campos entre sí se fundamenta, en último término, en una visión global del mundo histórico.

De este modo, nuestro ejemplo nos hace patente la doble relación implicada en la comprensión. La comprensión presupone una vivencia y ésta, a su vez, sólo se convierte en una experiencia de la vida porque la comprensión conduce, desde la estrechez y subjetividad de la vivencia, a la región de la totalidad y la universalidad. Y, además, la comprensión de la personalidad individual, si pretende ser completa, requiere el saber sistemático, lo mismo que éste, a su vez, depende de un acercamiento vívido a la vida individual.

El conocimiento de la naturaleza inorgánica se lleva a cabo en el marco de una construcción científica en la que el estrato inferior es en cada caso independiente de aquel al que sostiene. Pero en las ciencias del espíritu todo, comenzando con el proceso de la comprensión, se halla determinado por la relación de *dependencia recíproca.*

A esto responde el curso histórico de dichas ciencias. La historiografía está condicionada en todos sus puntos por el saber acerca de los nexos sistemáticos entretejidos en el curso de la historia, y el avance de la comprensión histórica viene determinado por el ahondamiento cada vez mayor en ellos. Tucídides se basaba en el saber político que había nacido en la praxis de los Estados

griegos libres, así como en las doctrinas jurídico-políticas desarrolladas en el período de la sofística. Polibio unió toda la sabiduría política de la aristocracia romana, que por entonces se hallaba en el culmen de su desarrollo social y espiritual, al estudio de las obras políticas griegas, desde Platón hasta los estoicos. La historiografía de Maquiavelo y de Guicciardini fue posible gracias a la combinación del saber político florentino y veneciano, desarrollado en una alta sociedad caracterizada por su cultura y sus vivos debates políticos, con la renovación y perfeccionamiento de las teorías antiguas. Los trabajos de historia eclesiástica de Eusebio, de los partidarios de la Reforma y de sus enemigos, así como los de Neander y Ritschl, están preñados de conceptos sistemáticos sobre el proceso religioso y el derecho eclesiástico. Y, finalmente, la fundación de la historiografía moderna a cargo de la escuela histórica y de Hegel tuvo tras de sí, en el primer caso, la combinación de la nueva ciencia jurídica con las experiencias de la época revolucionaria y, en el segundo, toda la sistemática de las ciencias del espíritu recién constituidas. Si bien Ranke parece enfrentarse a las cosas con ingenua alegría narrativa, su historiografía sólo puede entenderse, sin embargo, cuando se rastrean las múltiples fuentes de pensamiento sistemático que confluyeron en su formación. Y conforme nos acercamos al presente va creciendo esta dependencia recíproca entre lo histórico y lo sistemático.

También la crítica histórica, en sus grandes aportaciones que hicieron época, ha mostrado, además del condicionamiento que para ella supuso el desarrollo formal del método, una dependencia con respecto al conocimiento más profundo de los nexos sistemáticos —con respecto, entre otras cosas, a los progresos de la gramática, al estudio de la conexión del discurso, tal como se desarrolló al principio en la retórica y más tarde en la nueva concepción de la poesía—, como lo vemos cada vez con mayor claridad en el caso de los predecesores de Wolff, quienes extrajeron sus conclusiones sobre Homero partiendo de una nueva poética, o en el caso de Fr. A. Wolf, influido por la nueva cultura estética, o de Niebuhr, cuyo trabajo estuvo condicionado por sus conocimientos económicos, jurídicos y políticos; es también el caso de Schleiermacher, que mostró su dependencia respecto de la nueva filosofía, congenial a la de Platón, y de Baur, influido por la comprensión del proceso en que se habían formado los dogmas, tal como lo habían elaborado Schleiermacher y Hegel.

Y, a la inversa, el progreso en las ciencias sistemáticas del espíritu ha estado siempre condicionado por vivencias cada vez más profundas, por la extensión de la comprensión a campos cada vez más amplios de manifestaciones de la vida histórica, por el descubrimiento de fuentes históricas hasta entonces desconocidas o por el surgimiento de grandes masas de experiencia en nuevas situacionse históricas. Esto se pone ya de manifiesto en la elaboración de las líneas primarias de una ciencia política en la época

de los sofistas, de Platón y de Aristóteles, así como en el nacimiento, en ese mismo período, de una retórica y una poética concebidas como una teoría de la creación espiritual.

Así, pues, la acción recíproca de vivencia y comprensión de procesos individuales o de aspectos comunes, como sujetos supraindividuales, ha resultado en todo momento determinante para los grandes progresos de las ciencias del espíritu. Los genios del arte narrativo como Tucídides, Guicciardini, Gibbon, Macaulay y Ranke producen, aun con todos sus límites, obras históricas intemporales; pero en el conjunto de las ciencias del espíritu se da un progreso: la conciencia histórica va consiguiendo poco a poco el conocimiento de los nexos que cooperan en la historia, la historia penetra en las relaciones que rigen entre dichos nexos, representados por una nación, una época o una línea de evolución histórica, y a partir de todo ello se revelan finalmente nuevas profundidades de la vida, tal como ha existido en espacios singulares de la historia, más allá de lo conseguido por cualquier comprensión anterior. ¡Quién osaría comparar la comprensión que de los artistas, los poetas y los escritores posee un historiador actual con la que ha tenido cualquier otra época!

3. *El esclarecimiento gradual de las manifestaciones de la vida mediante la interacción constante de ambos grupos de ciencias.*

Así, pues, vemos que la relación fundamental entre vivencia y comprensión está constituida por su condicionamiento recíproco. Más precisamente, esta relación puede definirse como un *esclarecimiento recíproco* producido en la interacción constante de ambas clases de verdades. La oscuridad de la vivencia es aclarada, los errores que nacen de la aprehensión estrecha del sujeto van siendo corregidos, la vivencia misma se ensancha y se completa en la comprensión de otras personas, así como, por otra parte, las demás personas son comprendidas por medio de las vivencias propias. La comprensión amplía cada vez más el ámbito del saber histórico mediante el aprovechamiento cada vez más intensivo de las fuentes, mediante la penetración en el pasado hasta ahora incomprendido y, finalmente, mediante el transcurrir de la historia misma, que genera acontecimientos siempre nuevos, ensanchando así el objeto de la comprensión. Semejante ampliación exige, en el marco de ese transcurrir, nuevas verdades generales a fin de ahondar en el mundo de lo singular. Y el ensanchamiento del horizonte histórico posibilita al mismo tiempo la elaboración de conceptos cada vez más generales y fecundos. Así nace en cada punto y en cada época del trabajo científico-espiritual un movimiento circular de vivencia, comprensión y representación del mundo del espíritu en conceptos generales. Y cada etapa de ese trabajo posee una unidad interna en su concepción del mundo espiritual, pues el saber histórico de lo singular y las verdades ge-

nerales se desarrollan en una acción recíproca y pertenecen, por lo tanto, a la misma unidad de concepción. En cada *etapa* la *comprensión* del mundo espiritual es una *unidad homogénea*, desde la concepción del mundo espiritual hasta el método de la crítica y de la investigación concreta.

Y ahora podemos dirigir nuestra mirada, una vez más, a la época en que nació la moderna conciencia histórica. Ésta se logró cuando la formación de los conceptos en las ciencias sistemáticas vino a basarse conscientemente en el estudio de la vida histórica y cuando el saber acerca de lo singular se vio fecundado, con plena conciencia, por las ciencias sistemáticas de la economía política, del derecho, del Estado o de la religión. Era entonces cuando podía surgir la visión metódica de la conexión que forman las ciencias del espíritu. Según la perspectiva que se adopte, condicionada por la diversidad de concepciones, el mismo mundo espiritual se convierte en objeto de dos clases de ciencias. La historia universal, concebida como un nexo singular cuyo objeto es la humanidad, y el sistema de las ciencias del espíritu, constituidas de forma autónoma, que estudian al hombre, el lenguaje, la economía, el Estado, el derecho, la religión y el arte, se completan recíprocamente. Se distinguen por su objetivo y por sus métodos, condicionados por aquél, pero al mismo tiempo colaboran, con su constante relación recíproca, en la edificación del saber acerca del mundo espiritual. Ya desde la actividad básica de la comprensión se hallan enlazadas entre sí la vivencia, el revivir y las verdades generales. La formación de conceptos no se funda en normas o valores situados más allá de la aprehensión objetiva, sino que nace de la tendencia, que domina todo pensar conceptual, a destacar del flujo del acontecer lo que es firme y duradero. El método se mueve, pues, en una doble dirección. En su orientación hacia lo singular marcha de la parte al todo y, a su vez, de éste a aquélla, y en su orientación hacia lo general se produce también la misma interacción entre lo general y lo singular.

Capítulo tercero: La objetivación de la vida

Si tenemos en cuenta todas las aportaciones de la comprensión, veremos cómo aparece en ella la objetivación de la vida frente a la subjetividad de la vivencia. Además de la vivencia, la visión de la objetividad de la vida, de su exteriorización en múltiples conexiones estructurales, se convierte también en fundamento de las ciencias del espíritu. El individuo, las agrupaciones comunitarias y las obras en las que se han incorporado la vida y el espíritu constituyen el reino exterior del espíritu. Estas manifestaciones de la vida, que se presentan a la comprensión en el mundo externo, se hallan integradas, por decirlo así, en el contexto de la naturaleza. Constantemente nos rodea esta gran realidad exterior

del espíritu. Constituye una realización de éste en el mundo sensible, desde la expresión pasajera hasta la vigencia centenaria de una constitución o de un código. *Cada una de las manifestaciones de la vida representa,* en el reino de este espíritu objetivo, algo *común.* Cada palabra, cada frase, cada gesto o fórmula de cortesía sólo resultan inteligibles debido a una comunidad que enlaza al que se manifiesta en ellos y al que los comprende; el individuo vive, piensa y actúa siempre en una esfera de comunidad y sólo en ella comprende. Todo lo comprendido lleva en sí, de algún modo, la marca de familiaridad que procede de esa comunidad. Vivimos en esa atmósfera, nos rodea constantemente. Estamos inmersos en ella. Nos encontramos en ese mundo histórico y comprendido como en nuestro propio hogar; comprendemos el sentido y el significado de todo ello; nosotros mismos estamos entretejidos en esas comunidades.

El cambio de las manifestaciones de vida que influyen sobre nosotros nos invita constantemente a una nueva comprensión; pero, puesto que toda manifestación vital y su comprensión engranan con otras, es inherente a la comprensión, al mismo tiempo, una continua atracción que avanza, según relaciones de afinidad, desde lo singular dado hacia la totalidad. Y conforme van aumentando las relaciones entre lo afín, crecen también las posibilidades de generalización, inherentes ya a la comunidad como determinación de lo comprendido.

En la comprensión se manifiesta además otra propiedad de la objetivación de la vida, que determina tanto la articulación en términos de afinidad como la dirección de la generalización. La objetivación de la vida encierra en sí una *pluralidad de órdenes articulados.* Desde la distinción de razas hasta la diversidad de formas de expresión y de costumbres en el seno de una tribu o de una villa rural hallamos toda una articulación de diferencias espirituales condicionada por la naturaleza. En los sistemas de cultura se nos presentan diferenciaciones de otro tipo, y aún otras separan las distintas épocas. En una palabra: muchas líneas, que delimitan círculos de vida afines desde algún punto de vista, atraviesan el mundo del espíritu objetivo y se cruzan en él. La riqueza de la vida se manifiesta en matices innumerables y es comprendida gracias a la repetición de esas diferencias.

Sólo con la idea de la objetivación de la vida logramos penetrar en la esencia de lo histórico. Todo ha nacido aquí mediante la actividad espiritual y ostenta por consiguiente el carácter de la historicidad. Se halla entretejido en el mundo sensible como producto de la historia. Desde la distribución de los árboles en un parque, el orden de las casas en una calle o las útiles herramientas del artesano hasta la sentencia condenatoria dictada en el palacio de justicia, todo a nuestro alrededor, minuto a minuto, ha llegado a ser lo que es históricamente. Lo que hoy el espíritu transmite de su propio carácter a una manifestación vital suya

es mañana, ahí situado, historia. A medida que avanza el tiempo nos vemos rodeados de ruinas romanas, de catedrales, de los palacios de recreo de los autócratas. La historia no es algo separado de la vida, no es algo apartado del presente por su lejanía en el tiempo.

Vamos a resumir los resultados. Las ciencias del espíritu tienen en la objetivación de la vida su dato más amplio. Pero cuando la objetivación de la vida se convierte en algo comprendido por nosotros, encierra siempre, como tal, la referencia de lo externo a lo interno. Por lo tanto, esa objetivación de la vida se refiere siempre, en la comprensión, a la vivencia, que revela a la unidad de vida su propio contenido y le permite interpretar el de los demás. Si lo dado en las ciencias del espíritu se encierra en este marco, vemos inmediatamente que todo lo fijo, lo extraño, que es propio de las imágenes del mundo físico, ha de desterrarse del concepto de lo dado en este campo. Todo lo dado es aquí producido y, por lo tanto, histórico; es comprendido, y por consiguiente encierra en sí algo común; es conocido al ser comprendido y contiene en sí una agrupación de lo diverso, pues en ésta descansa ya la interpretación de las manifestaciones de la vida en la comprensión superior. Todo ello supone también que el método de clasificación de las manifestaciones vitales se encuentra ya en los propios datos de las ciencias del espíritu.

Y con ello se completa el *concepto* de las *ciencias del espíritu*. Su campo propio llega tan lejos como la comprensión misma, y la comprensión, a su vez, tiene su objeto unitario en la objetivación de la vida. Así, pues, el concepto de las ciencias del espíritu, en lo que respecta al ámbito de fenómenos que abarcan, está definido por la objetivación de la vida en el mundo externo. El espíritu sólo comprende lo que él mismo ha creado. La naturaleza, el objeto de la ciencia natural, abarca la realidad producida con independencia de la acción del espíritu. Todo aquello en lo que el hombre, mediante su acción, ha estampado su sello, constituye el objeto de las ciencias del espíritu.

Y también la expresión «ciencia del espíritu» se ve ahora justificada. Antes se solía hablar del espíritu de las leyes, del derecho, de la constitución. Ahora podemos decir que *todo aquello en que el espíritu se ha objetivado* pertenece al campo de las *ciencias del espíritu*.

[...]

4. *LA COMPRENSIÓN DE OTRAS PERSONAS Y DE SUS MANIFESTACIONES VITALES (1910)* *

La comprensión e interpretación es el método que llena las ciencias del espíritu. Todas las funciones se reúnen en él. Encierra

* *Ges. Schr.*, VII, pp. 205-220.

en sí todas las verdades científico-espirituales. En cada punto la comprensión abre un mundo.

Sobre la base de la vivencia y de la comprensión de uno mismo y en la constante interacción entre ambas se desarrolla la comprensión de personas y de manifestaciones de vida ajenas. Tampoco se trata en este caso de llevar a cabo una construcción lógica o un análisis psicológico, sino de desarrollar un análisis en la perspectiva de la teoría del saber. Hemos de establecer la contribución de la comprensión de otros al saber histórico.

1. *Las manifestaciones de la vida*

Lo que aquí se da son siempre manifestaciones de vida. Se presentan en el mundo sensible, pero son expresión de algo espiritual: por eso nos permiten conocer esto último. Entiendo por «manifestación de vida» no sólo las expresiones que quieren decir o significar algo, sino también aquellas que, sin tener esa intención, nos hacen comprensible algo espiritual como expresiones que son de ello.

El modo y el resultado de la comprensión son distintos según las clases de manifestaciones vitales.

La primera de estas clases está formada por conceptos, juicios y creaciones intelectuales más amplias. Como elementos de la ciencia, desprendidos de la vivencia en la que surgen, presentan un carácter fundamental común por su adecuación a la norma lógica. Este carácter consiste en su identidad, que es independiente de su lugar en el contexto intelectual en que se presentan. El juicio enuncia la validez de un contenido intelectual con independencia del momento o lugar en que se emite, de la diversidad de tiempos o personas. En esto precisamente reside el sentido del principio de identidad. Así, el juicio es el mismo en quien lo expresa y en quien lo entiende; es transportado, por decirlo así, sin sufrir cambios desde la posesión de quien lo emite a la posesión de quien lo comprende. Esto determina la especificidad de la comprensión en el caso de cualquier nexo intelectual lógicamente perfecto. La comprensión se dirige aquí al mero contenido intelectual, que es igual a sí mismo en todo contexto, por lo que la comprensión es aquí más completa que en el caso de cualquier otra manifestación de la vida. Sin embargo, nada dice a quien lo aprehende acerca de sus relaciones con el oscuro trasfondo y la plenitud de la vida psíquica. No tiene lugar aquí ninguna alusión a las peculiaridades de la vida de la que ha surgido y, debido precisamente a su condición específica, no exige por sí mismo el retorno a la conexión psíquica.

Las acciones constituyen otra clase de manifestación vital. Una acción no surge del propósito de comunicación, pero éste se halla presente en ella en virtud de su relación con un fin. La referencia

de la acción a lo espiritual que se expresa en ella es regular y permite conjeturas probables acerca de ello. Pero es absolutamente necesario deslindar la situación de la vida psíquica, condicionada por las circunstancias, que provoca la acción y se expresa en ella, del nexo vital del mismo en que se funda dicha situación. A partir de la plenitud de la vida, la acción se interna en la unilateralidad debido al poder de un móvil decisivo. Por muy meditada que pueda ser, sólo expresa una parte de nuestro ser. Aniquila posibilidades que residían en él. De esta suerte, también la acción se desprende del trasfondo de la conexión de la vida. Y sin una aclaración acerca de cómo se combinan en ella las circunstancias, el fin, los medios y la conexión de la vida, no permite una determinación omnilateral de lo interno que la ha originado.

Todo lo contrario sucede con la expresión de las vivencias. Existe una especial relación entre ella, la vida de la que emerge y la comprensión que provoca. La expresión, en efecto, puede contener del nexo psíquico más de lo que cualquier introspección puede notar, pues lo extrae de profundidades a donde no llega la luz de la conciencia. Al mismo tiempo, sin embargo, es inherente a la expresión de la vivencia que la relación entre ella y lo espiritual que expresa sólo pueda ponerse en la base del comprender con muchas reservas. No se la puede juzgar en términos de verdad o falsedad, sino de veracidad o carencia de ella, pues el fingimiento, la mentira, el engaño, rompen aquí la relación entre la expresión y lo espiritual expresado.

Pero con esto se pone de manifiesto una notable distinción sobre la que descansa la extrema importancia que puede alcanzar la expresión de la vivencia en las ciencias del espíritu. Lo que surge de la vida diaria se encuentra bajo el poder de sus intereses. La interpretación de aquello que se va perdiendo en la fugacidad se halla también determinada por el momento en que se produce. Hay algo terrible en el hecho de que toda expresión, en la lucha de los intereses prácticos, pueda engañar, y en que también la interpretación se modifique por el cambio en nuestra posición. Sin embargo, cuando en las grandes obras un contenido espiritual se desliga de su creador, del poeta, del artista o del escritor, entramos en un campo donde se acaba el engaño. Ninguna obra de arte verdaderamente grande puede, en virtud de las relaciones vigentes en ella, que más tarde explicaremos, simular un contenido espiritual extraño a su autor; más aún, no pretende decir nada del autor. Veraz en sí misma, nos la encontramos ahí fijada, visible, duradera, con lo que se hace posible un arte seguro para su comprensión. De este modo surge, en los confines entre el saber y la acción, un círculo donde la vida se revela con una profundidad inalcanzable para la observación, la reflexión y la teoría.

2. *Las formas elementales de la comprensión*

La comprensión se desarrolla en primer lugar en el marco de los intereses de la vida práctica. En ella las personas están destinadas a la comunicación recíproca. Han de hacerse entender por los demás. La una tiene que saber lo que la otra quiere. Así surgen primariamente las formas elementales de la comprensión. Son como letras cuya composición hará posible formas superiores. Entre esas formas elementales incluyo la interpretación de una manifestación vital singular. Desde el punto de vista lógico puede representarse en forma de una inferencia por analogía. Esta inferencia viene facilitada por la relación regular entre la manifestación vital y lo expresado en ella. Y ciertamente, en cada una de las clases indicadas, la manifestación singular de vida es susceptible de semejante interpretación. Una serie de letras combinadas en palabras que forman una frase, constituye la expresión de un juicio. Un gesto significa para nosotros alegría o dolor. Los actos elementales que componen acciones complejas, como recoger un objeto, dejar caer un martillo o cortar un trozo de madera con una sierra, nos indican la presencia de ciertos fines. Así, pues, en esta comprensión elemental no se retrocede hasta la conexión vital completa que constituye el sujeto permanente de las manifestaciones de la vida. Tampoco tenemos noticia de un razonamiento en el que surgiría dicho sujeto.

La relación fundamental en que se basa el proceso de la comprensión elemental es la que se da entre la expresión y lo expresado en ella. La comprensión elemental no es una inferencia del efecto a la causa. Ni siquiera podemos considerarla, con mayor cautela, como un método que retrocede desde el efecto dado hasta un fragmento de nexo vital que haría posible el efecto. Es cierto que esta última relación se contiene en el estado de cosas, de modo que la transición de éste a aquélla se encuentra siempre a mano: pero no es preciso que se produzca.

Y lo que así se halla referido recíprocamente se enlaza también de un modo peculiar. En las formas más elementales rige esa relación, predominante en toda comprensión, entre la manifestación de vida y lo espiritual según la cual la tendencia de la comprensión hacia lo espiritual expresado pone sus miras en éste, y sin embargo las manifestaciones dadas a los sentidos no desaparecen en lo espiritual. Que una cosa y otra, digamos por ejemplo el gesto y el pavor, no se limiten a coexistir, sino que constituyan una unidad, es algo que se funda en esta relación fundamental de la expresión con lo espiritual. A todo esto se añade ahora, sin embargo, el carácter específico de todas las formas elementales de la comprensión, del que hemos de hablar ahora.

3. *El espíritu objetivo y la comprensión elemental*

He expuesto la significación del espíritu objetivo para la posibilidad del conocimiento científico-espiritual. Entiendo por espíritu objetivo las múltiples formas en que la comunidad existente entre los individuos se ha objetivado en el mundo sensible. En este espíritu objetivo el pasado es para nosotros continuo presente. Su ámbito abarca desde el estilo de vida y las formas del trato hasta el nexo de fines que la sociedad ha configurado, las costumbres, el derecho, el Estado, la religión, el arte, las ciencias y la filosofía. También la obra del genio, en efecto, representa una comunidad de ideas, de vida anímica y de ideal en una época y en un medio. Desde la primera infancia, nuestro yo recibe su alimento de este mundo del espíritu objetivo, que es también el medio en el que se lleva a cabo la comprensión de otras personas y de sus manifestaciones de vida: pues todo aquello donde el espíritu se ha objetivado encierra en sí algo común al Yo y al Tú. Toda plaza adornada de árboles, todo salón con asientos ordenados nos resulta comprensible desde nuestra más tierna infancia, porque los fines, el orden, los valores humanos, como algo común, han asignado su lugar y función a cada plaza y a cada objeto de la habitación. El niño crece en el seno del orden y costumbres familiares, que comparte con los demás miembros de la familia, y entiende y acepta las órdenes de su madre en conexión con todo ello. Antes de aprender a hablar se halla ya sumergido en el medio constituido por los diversos ámbitos de comunidad. Y aprende a comprender los gestos y ademanes, los movimientos y las exclamaciones, las palabras y las oraciones, únicamente porque siempre se encuentra con ellos como los mismos y en la misma relación con aquello que significan y expresan. Así se orienta el individuo en el mundo del espíritu objetivo.

De todo ello resulta una importante consecuencia para el proceso de la comprensión. La manifestación de vida que el individuo capta no es para él, en general, algo aislado, sino que se halla repleta, por así decir, de un saber acerca de lo común y de una relación, presente en ella, con algo interno.

Esta ordenación de la manifestación vital singular en un marco de comunidad se ve facilitada por el hecho de que el espíritu objetivo contiene en sí un orden articulado. Abarca nexos homogéneos particulares, como el derecho o la religión, que poseen una estructura firme y regular. Así, por ejemplo, en el derecho civil, los imperativos formulados en los artículos de las leyes, que deben asegurar el grado posible de perfección a la realización de una relación vital, se combinan con un orden procesal, con tribunales y con una organización encargada del cumplimiento de sus resoluciones. En el seno de una conexión semejante se da también una pluralidad de diferencias típicas. Así, pues, las manifestaciones vitales singulares con que tropieza el sujeto de la com-

prensión pueden considerase como pertenecientes a una esfera de comunidad, a un tipo. Y así, en virtud de la relación entre la manifestación de vida y lo espiritual que se da en esa comunidad, lo espiritual correspondiente a la manifestación de vida queda completado al mismo tiempo con su integración en algo común. Una oración es comprensible gracias a la comunidad que existe en una colectividad lingüística tanto con respecto al significado de las palabras y de las formas de flexión como en lo que se refiere al sentido de la articulación sintáctica. El orden de conducta fijado en un determinado círculo cultural hace posible que las palabras de salutación o las reverencias, en sus distintos grados, signifiquen determinadas actitudes espirituales hacia otras personas y se entiendan como tales. La artesanía ha desarrollado en los distintos países determinados procedimientos e instrumentos para la realización de un fin, y gracias a ellos entendemos el fin que persigue [el artesano] cuando utiliza el martillo o la sierra. En general, la relación entre la manifestación de vida y lo espiritual está fijada por una ordenación en el marco de lo común. Y así se explica por qué dicha ordenación está presente en la aprehensión de una manifestación vital singular y por qué, sin necesidad de una inferencia consciente sobre la base de la relación entre la expresión y lo expresado, ambos miembros del proceso se hallan, en la comprensión, totalmente fundidos en unidad.

Si buscamos una construcción lógica para la comprensión elemental, vemos que, a partir de la comunidad, en cuyo seno se da una conexión entre la expresión y lo expresado, se infiere esa conexión en un caso particular; por medio de esa comunidad se predice de la manifestación de vida que constituye la expresión de algo espiritual. Se da, por consiguiente, un razonamiento por analogía en el cual el predicado se atribuye con verosimilitud al sujeto basándose en la serie limitada de casos que se contiene en la comunidad.

La teoría aquí expuesta acerca de la diferencia entre las formas elementales y las formas superiores de la comprensión justifica la distinción tradicional entre la interpretación pragmática y la histórica en tanto que ésta se remite a una relación, presente en la comprensión misma, entre las formas elementales y las más complejas.

4. *Las formas superiores de la comprensión*

La transición de las formas elementales de la comprensión a las formas superiores se encuentra ya trazada en las primeras. Cuanto mayor es la distancia interna entre una manifestación de vida determinada y el que trata de comprenderla, tanto más frecuentemente surgen incertidumbres. Se intenta superarlas. Una primera transición a las formas superiores de la comprensión sur-

ge por el hecho de que la comprensión parte de la conexión normal entre la manifestación vital y lo espiritual expresado en ella. Cuando el resultado de la comprensión arroja una dificultad interna o una contradicción con otra cosa ya conocida, el que comprende se ve llevado a someterlo a prueba. Recuerda los casos en que no se dio la relación normal entre la manifestación de vida y el aspecto interno. Semejante desviación se halla ya presente en los casos en que sustraemos a la mirada de los importunos nuestros estados internos, nuestras ideas y nuestros propósitos, bien mediante una actitud impenetrable, bien mediante el silencio. En estos casos el observador interpreta erróneamente sólo la ausencia de una exteriorización vital patente. Pero en no pocos casos hemos de contar con que existe, además de eso, la intención de engañar. Gestos, ademanes y palabras se hallan en contradicción con lo interno. Así surge, de formas diversas, la tarea de traer a colación otras manifestaciones vitales o de remontarse al nexo vital entero con vistas a resolver nuestras dudas.

Sin embargo, de las relaciones de la vida práctica nacen también, independientemente, exigencias de juicios sobre el carácter y las capacidades de diversas personas. Contamos permanentemente con interpretaciones de ademanes, gestos, acciones dirigidas a fines o grupos conexos de unos y otras; tales interpretaciones se llevan a cabo mediante inferencias por analogía, pero nuestra comprensión nos lleva más lejos: el trato y las relaciones, la vida social, la profesión y la familia nos impulsan a conocer la interioridad de las personas que nos rodean, a fin de saber hasta qué punto podemos contar con ellas. En estos casos la relación entre la expresión y lo expresado se transforma en la relación entre la pluralidad de manifestaciones vitales de otra persona y la conexión interna que subyace a ellas. Esto nos lleva, además, a tomar en cuenta el cambio de las circunstancias. Tenemos, pues, aquí una inferencia inductiva que parte de las diversas manifestaciones de vida para llegar al nexo vital en su conjunto. Su presupuesto lo constituye el saber acerca de la vida psíquica y de sus relaciones [con] el medio y las circunstancias. Como la serie de manifestaciones vitales dadas es limitada y la conexión subyacente indeterminada, su resultado sólo puede pretender un carácter de verosimilitud. Y cuando a partir de él deducimos una acción de esa unidad de vida en circunstancias nuevas, ese razonamiento deductivo, construido sobre el conocimiento inductivo de una conexión psíquica, no puede alcanzar más que una mera expectativa o posibilidad. El paso desde una conexión psíquica conocida sólo de forma verosímil, a través de la presencia de nuevas circunstancias, a la manera en que se reaccionará, sólo puede generar expectativa, pero no certeza. El presupuesto en sí mismo es susceptible de una constante reelaboración, como en seguida veremos; pero también podremos advertir que es incapaz de elevarse hasta la certeza.

Pero no todas las formas superiores de la comprensión descansan sobre la relación fundamental de lo producido con aquello que lo produce. Ya señalamos que semejante supuesto no era exacto en el caso de las formas elementales de la comprensión, pero también una parte muy importante de las formas superiores se basa en esa otra relación que se da entre la expresión y lo expresado. La comprensión de creaciones espirituales se orienta en muchos casos únicamente hacia la conexión en virtud de la cual las partes singulares de una obra, aprehendidas sucesivamente, constituyen un todo. Más aún: para que la comprensión aporte la máxima contribución a nuestro saber acerca del mundo espiritual es de la mayor importancia que esa forma de comprender se haga valer en su autonomía propia. Se representa un drama. No sólo el espectador iletrado vive plenamente la acción, sin pensar en el autor de la obra, sino que también el espectador versado en literatura puede vivir por completo bajo el hechizo de lo que ocurre en escena. Su comprensión se dirige entonces hacia la trama de la acción, los caracteres de los personajes, el encadenamiento de los momentos que determinan el rumbo del destino. Hasta podemos decir que sólo entonces gozará de la plena realidad de ese fragmento sacado de la vida y puesto ante él. Sólo entonces tendrá lugar en él plenamente un proceso de comprensión y revivencia tal como el autor pretendía provocarlo. Y en todo el campo de semejante comprensión de creaciones espirituales rige tan sólo la relación entre las expresiones y el mundo espiritual expresado en ellas. Sólo cuando el espectador advierte que lo que él tomó como un trozo de realidad ha nacido de modo artificioso y planeado de la cabeza del autor, la comprensión, regida hasta entonces por esta relación entre un puñado de manifestaciones de vida y lo expresado en ellas, se convierte en una comprensión donde predomina la relación entre una creación y su creador.

Si queremos resumir las formas indicadas de la comprensión superior, podemos decir que su carácter común consiste en que permiten entender la conexión de una totalidad en un razonamiento inductivo que parte de manifestaciones dadas. Y, ciertamente, la relación fundamental que determina aquí el paso de lo externo a lo interno es, o bien, en primer término, la de la expresión con lo expresado, o bien la de lo producido con aquello que lo produce. El método descansa en la comprensión elemental, que nos permite acceder a los elementos para la reconstrucción. Pero se distingue de la comprensión elemental mediante otro rasgo que pone plenamente al descubierto la naturaleza de la comprensión superior.

La comprensión tiene siempre como objeto algo singular. Y en sus formas superiores infiere, partiendo del agrupamiento inductivo de lo dado en una obra o en una persona, la conexión presente en ellas, en una circunstancia vital. Sin embargo, del análi-

sis de la vivencia y de la comprensión de uno mismo ha resultado que el individuo es, en el mundo espiritual, un valor autónomo, más aún, el único valor autónomo que podemos reconocer sin ninguna duda. Por ello, no nos ocupamos de él sólo como un caso de lo universal humano, sino como un todo individual. Esta perspectiva ocupa en nuestra vida un espacio considerable, con independencia del interés práctico que nos fuerza constantemente a contar con otros hombres, ya sea en formas nobles o malvadas, vulgares o insensatas. El misterio de la persona nos impulsa por mor de sí mismo a intentos de comprensión renovados y cada vez más profundos. Y en una comprensión semejante se nos revela el reino de lo individual, que abarca a los hombres y sus creaciones. En esto consiste la más genuina aportación de la comprensión a las ciencias del espíritu. El espíritu objetivo y la fuerza del individuo determinan conjuntamente el mundo espiritual. Sobre la comprensión de ambos descansa la historia.

Sin embargo, comprendemos a los individuos en virtud de su afinidad recíproca, de sus aspectos comunes. Este proceso presupone la conexión de lo universal humano con la individuación, que sobre esa base se expande en toda la variedad de existencias espirituales, y en dicha conexión resolvemos constantemente en la práctica la tarea de vivir interiormente, por así decir, ese ascenso hacia la individuación. El material para la resolución de esa tarea lo constituyen las circunstancias singulares dadas, tal como las reúne la inducción. Cada una de ellas es algo individual y como tal es concebida en el proceso. Por consiguiente, contiene un aspecto que hace posible la aprehensión de la determinación individual que caracteriza la totalidad. Pero el presupuesto del método adquiere formas cada vez más desarrolladas mediante la inmersión en lo singular y su comparación con lo diferente, y así la actividad de la comprensión conduce a profundidades cada vez mayores del mundo espiritual. Así como el espíritu objetivo contiene en sí un orden articulado en tipos, así también la humanidad encierra una especie de sistema de órdenes que conduce de la regularidad y estructura presentes en lo universal humano hasta los tipos mediante los cuales la comprensión concibe a los individuos. Si partimos de que estos últimos no se distinguen entre sí por diferencias cualitativas, sino más bien por una especie de acentuación de momentos particulares —sea cual fuere la forma en que esto pueda expresarse desde el punto de vista psicológico—, se hallará entonces en ella el principio interno de la individuación. Y si fuese posible que en el acto de la comprensión interviniesen a la vez ambos aspectos, el cambio de la vida anímica y de su situación a tenor de las circunstancias como principio externo de individuación y la variación debida a la distinta acentuación de los momentos de la estructura como principio interno, la comprensión de los hombres y de las obras literarias y poéticas daría entonces acceso al supremo misterio de la vida. Y eso es

precisamente lo que ocurre. Para darnos cuenta de ello es preciso considerar lo que en la comprensión no es susceptible de representación mediante fórmulas lógicas —y aquí no puede tratarse más que de semejante representación, esquemática y simbólica.

5. *Transposición, reproducción, revivencia*

La posición que la comprensión superior adopta ante su objeto está determinada por su tarea: encontrar en lo dado una conexión de vida. Ello es sólo posible si la conexión que se da en la propia vivencia y que se ha experimentado en innumerables casos se halla siempre presente y dispuesta con todas las posibilidades que encierra. Esta disposición que se da en la tarea de comprender podemos denominarla traslado o transposición de uno mismo, ya sea a personas o a una obra. Cada verso de un poema es así, a través del nexo interno presente en la vivencia de la que parte, transformado de nuevo en vida. Posibilidades latentes en el alma son evocadas por las palabras externas, captadas por las operaciones de la comprensión elemental. El alma recorre los caminos acostumbrados en los que otras veces, en situaciones vitales parecidas, gozó y sufrió, deseó y actuó. Innumerables senderos se abren en el pasado y en sueños de futuro; de las palabras leídas parten innumerables ráfagas de pensamientos. La misma alusión del poema a la situación exterior opera favoreciendo que las palabras del poeta evoquen el estado de ánimo correspondiente a ella. También en este punto se impone la circunstancia ya señalada según la cual las expresiones de la vivencia contienen —y, por lo tanto, evocan— más de lo que abarca la conciencia del poeta o del artista. Así, pues, cuando las condiciones de la comprensión conllevan la presencia de la propia conexión psíquica vivida, hablamos de la *transposición* del propio yo a un conjunto dado de manifestaciones de vida.

Sobre la base de esta transposición surge, sin embargo, la forma suprema en que la totalidad de la vida psíquica opera en la comprensión: la reproducción o revivencia. La comprensión es, en sí misma, una operación inversa al curso efectivo del acontecer. Un pleno revivir requiere que la comprensión marche en la línea misma del acontecer. Avanza, en un continuo progreso, con el curso mismo de la vida. Así se expande y amplía el proceso de la transposición. Revivir es crear en la línea del acontecer. Así avanzamos junto con la historia misma, con un acontecimiento de un país lejano o con algo que sucede en el alma de una persona cercana a nosotros. La perfección se logra cuando el suceso ha pasado a través de la conciencia del poeta, del artista o del historiador y se halla ahora ante nosotros permanentemente fijado en una obra.

La poesía lírica permite así, en la sucesión de sus versos, revi-

vir un nexo de vivencias; no el que estimuló realmente al poeta, sino aquel que, sobre esa base, el poeta puso en boca de una persona ideal. La sucesión de las escenas en una representación teatral permite revivir los episodios del curso vital de los personajes. El relato del novelista o del historiador que investiga el decurso histórico provoca en nosotros un revivir. El triunfo de la revivencia consiste en que los fragmentos de un decurso se completen en ella de tal forma que creamos tener ante nosotros una continuidad.

Pero, ¿en qué consiste este revivir? Este proceso nos interesa aquí sólo por lo que respecta a su aportación; no se trata de dar una explicación psicológica del mismo. Por lo tanto, no desarrollaremos tampoco la relación de ese concepto con el de simpatía o el de empatía, aunque su conexión se ve claramente por el hecho de que la simpatía refuerza la energía del revivir. Atenderemos a la importante aportación de este revivir a nuestra apropiación del mundo espiritual. Esa aportación se basa en dos aspectos. Toda actualización viva de un medio y de una situación externa estimula en nosotros la revivencia. Y la fantasía puede fortalecer o debilitar el énfasis que corresponde a las actitudes, fuerzas, sentimientos, afanes e ideas contenidos en nuestra propia conexión vital, a fin de reproducir así una vida psíquica ajena. Se levanta el telón. Aparece en escena Ricardo, y un alma emotiva, al seguir sus palabras, gestos y movimientos, puede revivir algo que se halla más allá de cualquier posibilidad de su propia vida real. El bosque fantástico en *A vuestro gusto* nos sitúa en un estado de ánimo capaz de reproducir toda clase de excentricidades.

Y a esta revivencia se debe una parte importante de la apropiación de cosas espirituales que hemos de agradecer al historiador y al poeta. El curso vital lleva aparejada en cada hombre una determinación constante en la que se van limitando sus posibilidades. La configuración del ser de cada uno determina su desarrollo posterior. En pocas palabras: cada cual experimenta en todo momento, ya sea que considere la fijación de su situación o la forma de su conexión vital adquirida, que el ámbito de nuevas perspectivas vitales y de reorientaciones internas de la existencia personal es limitado. La comprensión le descubre un vasto reino de posibilidades que no se encuentran en la determinación de su vida real. La posibilidad de vivir en mi propia existencia estados religiosos es para mí, como para la mayoría de los hombres actuales, muy limitada. Pero al recorrer las cartas y escritos de Lutero, los testimonios de sus contemporáneos, las actas de las disputas religiosas y de los concilios, así como de sus relaciones oficiales, vivo un proceso religioso de tal poder eruptivo, de tal energía y tan a vida o muerte que se encuentra más allá de toda posibilidad de vivencia para un hombre de nuestros días. Sin embargo, puedo revivirlo. Me traslado a las circunstancias del momento: todo impulsa en ellas hacia un desarrollo tan extraordinario del

ánimo religioso. Veo en los claustros una técnica del trato con el mundo invisible que orienta constantemente la mirada de los monjes hacia las cosas trascendentes; las controversias religiosas se transforman aquí en cuestiones de la existencia interior. Veo cómo lo que se va formando de tal suerte en los claustros se extiende por el mundo laico siguiendo innumerables canales: púlpitos, confesiones, cátedras, escritos. Y ahora advierto cómo los concilios y los movimientos religiosos han difundido por todas partes la doctrina de la Iglesia invisible y del sacerdocio universal y cómo esta doctrina se pone en relación con la liberación de la personalidad en la vida mundana; y de este modo lo conquistado en la soledad de las celdas, en las enérgicas luchas descritas, se afirma frente a la Iglesia. El cristianismo como una fuerza capaz de dar forma a la vida misma en la familia, en la profesión, en las relaciones políticas: he ahí un nuevo poder que es acogido por el espíritu de la época en las ciudades y, en general, allí donde se realiza un trabajo superior, en Hans Sachs, en Durero. Y hallándose Lutero en la cima de este movimiento, vivimos su evolución sobre la base de un nexo que desde lo universal humano se abre paso hasta la esfera religiosa y desde ésta, a través de sus determinaciones históricas, hasta su individualidad misma. Y así este proceso nos descubre un mundo religioso en Lutero y en sus compañeros de la primera época de la Reforma, un mundo que amplía nuestro horizonte en cuanto a posibilidades de vida humana a las que sólo así podemos acceder. De este modo, el hombre internamente limitado puede vivir en la imaginación muchas otras existencias. Ante el individuo limitado por las circunstancias se despliegan extrañas bellezas del mundo y regiones de la vida que nunca podrá alcanzar. Por decirlo en términos absolutamente generales: el hombre atado y determinado por la realidad de la vida es liberado no sólo por el arte —como se ha dicho a menudo—, sino también por la comprensión de lo histórico. Y este efecto de la historia, que ha pasado inadvertido a sus más recientes detractores, se ve ampliado y profundizado en cada nueva etapa de la conciencia histórica.

6. *La interpretación*

¡Con qué claridad se muestra en la reproducción y revivencia de lo extraño y lo pasado que la comprensión descansa en una peculiar genialidad personal! Sin embargo, como la comprensión constituye una tarea importante y permanente como base de la ciencia histórica, esa genialidad personal se convierte en una técnica, y esa técnica se desarrolla a la par que la conciencia histórica. Su desarrollo depende de que la comprensión se encuentre ante manifestaciones de la vida fijadas permanentemente, de modo que se pueda volver a ellas una y otra vez. Llamamos «interpre-

tación» al arte de comprender manifestaciones de la vida fijadas de forma permanente. Sin embargo, como la vida espiritual sólo en el lenguaje halla su expresión plena, exhaustiva y capaz por ello de una aprehensión objetiva, la interpretación llega a su culminación cuando se ocupa de los restos de la existencia humana contenidos en obras *escritas*. Este arte representa la base de la filología. Y la ciencia de ese arte es la hermenéutica.

A la interpretación de los restos que llegan hasta nosotros se vincula, interna y necesariamente, su crítica. Esta última nace a partir de las dificultades que presenta la interpretación, y conduce por lo tanto a la depuración de textos, a la recusación de ciertos documentos, obras o tradiciones. La interpretación y la crítica han ido desarrollando en el curso histórico nuevos instrumentos para resolver su tarea, lo mismo que la investigación científico-natural ha ido perfeccionando cada vez más el experimento. Su transmisión de una generación de filólogos e historiadores a otra se basa, sobre todo, en el contacto personal entre los grandes virtuosos y en la tradición creada por sus aportaciones. En el terreno de las ciencias, nada parece tan personalmente condicionado y tan vinculado a los contactos entre las personas como este arte filológico. Si la hermenéutica lo ha sometido a reglas, ha sido en el sentido de una época histórica que pretendía regular todos los campos, y a esta regulación hermenéutica correspondían teorías de la creación artística que la concebían también como una actividad que tiene lugar a tenor de reglas. En el gran período de la aurora de la conciencia histórica en Alemania, esta regulación hermenéutica fue sustituida por Friedrich Schlegel, Schleiermacher y Boeckh por una doctrina ideal que fundamentaba la nueva comprensión, más profunda, sobre una intuición de la creación espiritual que Fichte hizo posible y Schlegel pensó exponer en su proyecto de una ciencia de la crítica. Sobre esta nueva intuición de la creación se basa el audaz principio de Schleiermacher, según el cual hay que comprender a un autor mejor de lo que él se comprendió a sí mismo. En esta paradoja se oculta, sin embargo, una verdad susceptible de fundamentación psicológica.

En la actualidad, la hermenéutica se presenta en un contexto que asigna una nueva e importante tarea a las ciencias del espíritu. La hermenéutica ha defendido siempre la seguridad de la comprensión frente al escepticismo histórico y al capricho subjetivo. Así ocurrió al principio, cuando combatió la interpretación alegórica, y también más tarde, cuando justificó, frente al escepticismo del Concilio de Trento, la gran doctrina protestante de la inteligibilidad de los escritos bíblicos por sí mismos, y finalmente cuando fundamentó teóricamente, frente a todas las dudas, el progreso seguro de las ciencias filológicas e históricas con Schlegel, Schleiermacher y Boeckh. En la actualidad, la hermenéutica ha de descubrir su relación con la tarea general de la teoría del conocimiento: demostrar la posibilidad de un saber acerca de la

conexión del mundo histórico y hallar los medios para su realización. Ya hemos explicado la significación fundamental de la comprensión; ahora se trata de determinar el grado de validez general que puede alcanzar, desde sus formas lógicas en adelante.

El punto de partida para establecer el valor de realidad de las proposiciones de las ciencias del espíritu lo hallamos en el carácter de la vivencia, que es un percatarse internamente de una realidad.

Cuando la vivencia se eleva a conciencia atenta en las operaciones elementales del pensamiento, éstas advierten únicamente relaciones contenidas en la vivencia. El pensar discursivo representa lo contenido en la vivencia. La comprensión descansa primariamente en la relación entre la expresión y lo expresado, contenida en toda vivencia caracterizada como comprensión. Esta relación puede vivirse en su peculiaridad, que la distingue de cualquier otra. Y puesto que sobrepasamos el estrecho ámbito de la vivencia sólo a través de la interpretación de manifestaciones de vida, ésta resultaba ser para nosotros la aportación central de la comprensión a la edificación de las ciencias del espíritu. Vimos también que la comprensión no ha de concebirse como una mera función intelectual: transposición, reproducción y revivencia nos remitían a la totalidad de la vida psíquica que opera en ese proceso. En esto se conecta con la vivencia misma, que tampoco es otra cosa que una percatación interna de la realidad psíquica entera en una situación dada. En toda comprensión hay, pues, algo irracional, como lo es también la vida misma; no se puede representar mediante fórmulas de operaciones lógicas. Y esa seguridad última, aunque totalmente subjetiva, que radica en la revivencia no puede ser reemplazada por ninguna prueba del valor cognoscitivo de los razonamientos en los que se puede representar el proceso de la comprensión. Ésos son los límites que la naturaleza misma de la comprensión impone a su tratamiento lógico.

Si bien vemos que las leyes y formas del pensamiento son válidas en cualquier parte de la ciencia y que, en virtud de la posición del conocimiento ante la realidad, también entre los métodos existe una amplia afinidad, con la comprensión entramos, sin embargo, en el campo de aquellos procedimientos que no presentan analogía alguna con los métodos científico-naturales, ya que se basan en la relación de las manifestaciones de vida con lo interno que se expresa en ellas.

De la comprensión como método cabe separar en primer término el trabajo previo gramatical e histórico, que sirve únicamente para trasladar al que [pretende] comprender el pasado, lo espacialmente alejado o lingüísticamente extraño, a la situación de un lector de la época y del ambiente del autor.

En las formas elementales de la comprensión, a partir de cierto número de casos en los que se expresó, en una serie de manifestaciones de vida afines, algo espiritual que muestra también la

correspondiente afinidad, se infiere que esa misma relación tiene lugar también en otro caso semejante. De la recurrencia del mismo significado de una palabra, de un gesto o de una acción externa se infiere su significado en un caso nuevo. Pero en seguida se advierte lo poco que se puede conseguir con semejante esquema de inferencia por sí mismo. En realidad, como ya vimos, las manifestaciones de vida son para nosotros, al mismo tiempo, representaciones de algo general; nuestra inferencia se lleva a cabo subordinándolas a un tipo de gesto, de acción, a un círculo de usos lingüísticos. En la inferencia de lo particular a lo particular está presente una referencia a algo común, representado en cada uno de los casos. Y esta circunstancia resulta aún más patente cuando no se trata ya de inferir, de la relación entre una serie de manifestaciones vitales afines y lo psíquico expresado en ellas, esa relación en un caso nuevo, sino que son, más bien, estados de cosas complejos e individuales los que constituyen el objeto del razonamiento por analogía. En este último caso inferimos, a partir del enlace regular de determinadas propiedades que constituyen una característica compleja, que al presentarse ese enlace en un nuevo caso no faltará tampoco un rasgo aún no observado en él. Sobre la base de este mismo razonamiento atribuimos un escrito místico recientemente descubierto, o cuya cronología queremos establecer, a un determinado ámbito de la mística en una época determinada. Pero en semejante razonamiento se da siempre la tendencia a derivar de los casos particulares la manera como las partes singulares de semejante estructura se encuentran combinadas entre sí, con el fin de fundamentar más profundamente el nuevo caso. En realidad, pues, el razonamiento por analogía pasa a ser un razonamiento inductivo al aplicarse a un nuevo caso. La distinción de ambos tipos de inferencia en el proceso de la comprensión no posee más que una validez relativa. Y, en general, lo único que se deriva de ellos es la justificación de un grado de expectativa, precisado de algún modo, para el nuevo caso que es objeto de inferencia, un grado para el que no es posible ofrecer ninguna regla general y que sólo puede estimarse según las circunstancias, cada vez distintas. Es tarea de una lógica de las ciencias del espíritu descubrir reglas para esa estimación.

Así, pues, el proceso de la comprensión, basado en todo ello, ha de concebirse como una inducción. Y esta inducción pertenece a esa clase en la que a partir de una serie incompleta de casos se infiere, no una ley general, sino una estructura, un sistema ordenado que reúne los casos como partes de un todo. Inducciones de este tipo son comunes a las ciencias de la naturaleza y a las ciencias del espíritu. Mediante una inducción semejante descubrió Kepler la órbita elíptica del planeta Marte. Y así como en este caso se puso en juego una visión geométrica que derivaba una regularidad matemática simple de las observaciones y cálculos, así

todos los ensayos que se llevan a cabo en el proceso de la comprensión han de reunir las palabras para constituir un sentido y combinar a su vez el sentido de los miembros singulares de un todo para constituir su estructura global. Lo dado es la sucesión de las palabras. Cada una de estas palabras es determinada-indeterminada. Encierra una variabilidad de significado. Los instrumentos de relación sintáctica entre las palabras son también, dentro de límites precisos, ambiguos: así emerge el sentido, a medida que lo indeterminado se va determinando a través de la construcción. Y, asimismo, el valor de composición de los miembros del todo, que constan de proposiciones, es también ambiguo dentro de ciertos límites y se fija a partir del todo. Precisamente esta determinación de miembros particulares determinado-indeterminados...[1]

1. El manuscrito se interrumpe aquí.

Sumario

Prólogo del traductor 5

Presentación 17

Introducción. Wilhelm Dilthey: El programa de una crítica de la razón histórica 19

I. *La concepción global de la* Introducción a las ciencias del espíritu 33

1. De los borradores para la llamada «Carta a Althoff» 33
2. Prólogo al primer volumen de la *Introducción a las ciencias del espíritu* 37

II. *El problema de una fundamentación gnoseológico-lógico-metodológica de las ciencias del espíritu* . . . 42

Libro primero (introductorio) de la *Introducción a las ciencias del espíritu.* Panorama de la conexión de las ciencias particulares del espíritu, en el que se muestra la necesidad de una ciencia fundamentadora 42

III. *Teoría del conocimiento* 89

1. Idea fundamental de mi filosofía 89
2. Presupuestos o condiciones de la conciencia o del conocimiento científico 90
3. Los hechos de la conciencia («Redacción de Breslau») 92
4. Contribución al problema del origen y justificación de nuestra creencia en la realidad del mundo externo 145

IV. *Lógica* 179

1. Vida y conocimiento. Proyecto de lógica gnoseológica y teoría de las categorías 179
2. Las categorías de la vida 221

V. *Metodología* 238

1. Delimitación de las ciencias del espíritu . . . 238
2. Los métodos de las ciencias del espíritu . . . 246
3. La estructura de las ciencias del espíritu . . . 255
4. La comprensión de otras personas y de sus manifestaciones vitales 271

Wilhelm Dilthey, filósofo e historiador de la filosofía alemán (1833-1911). Intentó completar la obra de Kant a través de una gnoseología de las ciencias del espíritu que exigía la crítica de la razón histórica, diferenciando radicalmente ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza. Entre sus obras destacan: Introducción a las ciencias del espíritu **(1883) y** La construcción del mundo histórico **(1910). Autor dotado para la biografía intelectual, nos ha dejado admirables semblanzas de Schleiermacher, el joven Hegel y los grandes románticos alemanes.**

La presente antología reúne los fragmentos de una inacabada **Crítica de la razón histórica.** Nuestra edición, pensada para la lectura y el estudio académico del pensamiento de Dilthey, aspira a presentar en una perspectiva de conjunto aquellos textos que permitan clarificar las líneas fundamentales y los puntos básicos del programa de investigación de Dilthey. En expresa alusión al compromiso crítico kantiano, nuestro autor calificó de **Crítica de la razón histórica** su proyecto renovador: fundamentación lógica, metodológica y gnoseológica de las ciencias del espíritu. Un estímulo, en definitiva, para la recuperación contemporánea del pensamiento de Dilthey y la profundización de su complejo universo intelectual.

9 788429 724868